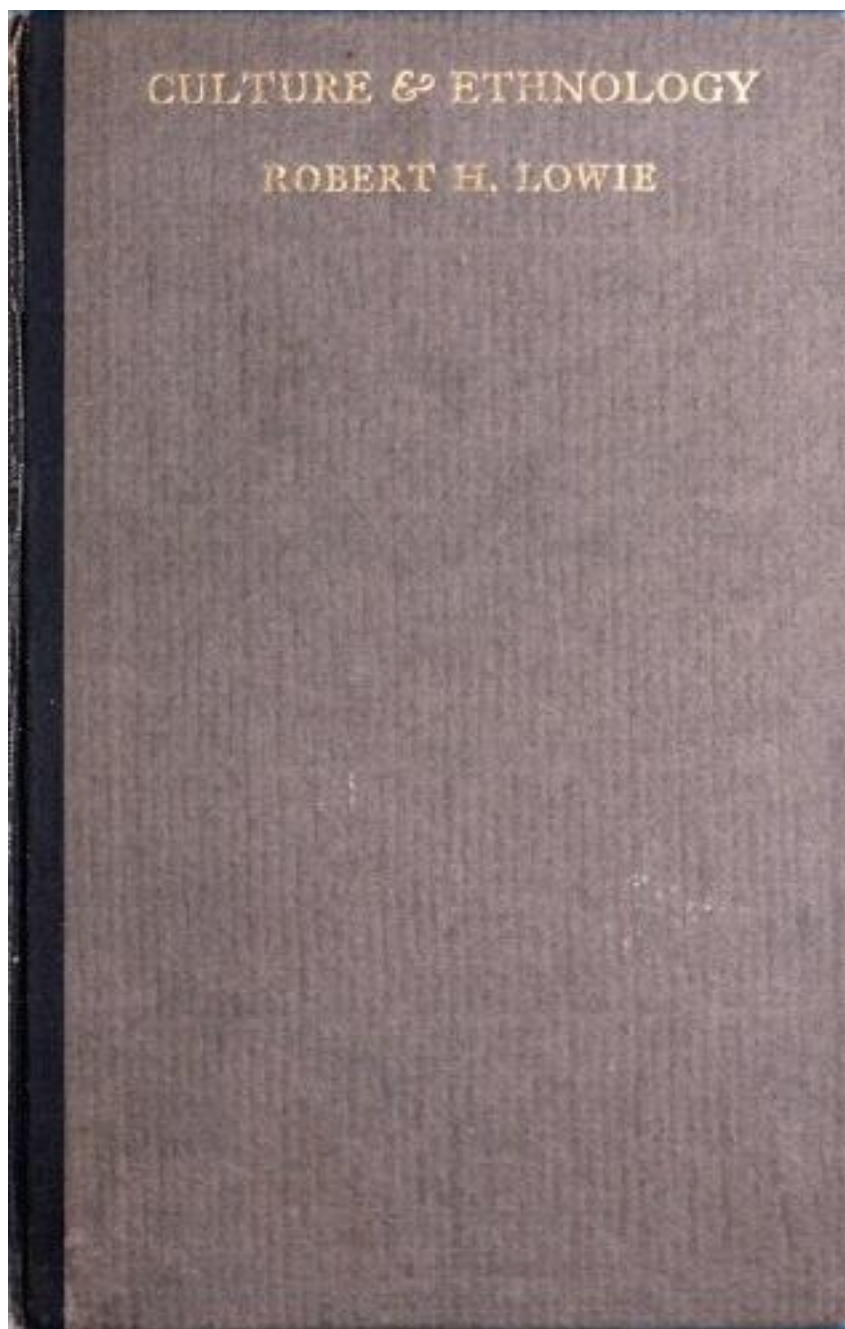


Культура и этнология

Роберт Гарри Лоуи



The Project Gutenberg eBook of Culture & Ethnology

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать, дарить или повторно использовать ее на условиях лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге или на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, вам придется ознакомиться с законодательством страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: Культура и этнология

Автор: Роберт Гарри Лоуи

Дата выхода: 6 июня 2015 [eBook #49153]

Последнее обновление: 24 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Подготовлено Адрианом Мастронарди, Чаком Грайфом и командой Online Распределенная группа корректуры на сайте <http://www.pgdp.net> (Этот файл подготовлен файл был создан на основе изображений, щедро предоставленных The Internet Archive/American Libraries.)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK CULTURE & ETHNOLOGY ***

КУЛЬТУРА И ЭТНОЛОГИЯ

КУЛЬТУРА И ЭТНОЛОГИЯ

Роберт Х. Лоуи, доктор философии.
Ассоциированный хранитель, антропология
Американский музей естественной истории

НЬЮ-ЙОРК
ДУГЛАС К. МАКМУРТРИ
1917

СОДЕРЖАНИЕ

	Страница
I. Культура и психология	5
II. Культура и раса	27
III. Культура и окружающая среда	47
IV. Детерминанты культуры	66
V. Условия взаимоотношений	98
Ссылки	181

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта брошюра представляет собой попытку популяризации. Первые четыре главы практически идентичны многим лекциям, прочитанным в 1917 году в рамках январского курса, организованного отделом антропологии Американского музея естественной истории. Цель январского цикла, который был учрежден в 1914 году доктором П. Е. Годдардом и писателем, - познакомить аудиторию интеллигентных неспециалистов с некоторыми результатами современной этнологической работы, причем акцент делается на принципах и проблемах, а не на чисто описательных деталях. Короче говоря, курс занимает промежуточное положение между техническими лекциями, адресованными ученым, и более популярными лекциями, которые предназначены в основном для развлечения. Каждый год выбираются разные темы, и в работе над ними участвуют несколько сотрудников. Из-за недостатка этнологической литературы последнего времени, отражающей положение американских полевых работников и в то же время доступной для заинтересованного стороннего наблюдателя, меня легко убедили выпустить лекции 1917 года в нынешнем виде.

Может показаться, что последняя глава не вписывается в рамки данной публикации. Она явно более технична, чем остальные, и может показаться, что в ней рассматривается слишком специальная тема. Однако моя цель заключалась в том, чтобы завершить ее конкретной иллюстрацией этнологического метода, и я, естественно, выбрал тему, которой уделял большое внимание в течение последних двух лет. Это предмет, которым Морган смог заинтересовать сотни неспециалистов; и я не вижу причин, по которым современное изложение затронутых проблем не сможет удержать их внимание.

Роберт Х. Лоуи

Май, 1917

I. КУЛЬТУРА И ПСИХОЛОГИЯ [1-i]

С началом европейской войны слово "культура" приобрело в английском языке тот смысл, который давно уже преобладал в этнологической литературе. Культура, действительно, является единственным и исключительным предметом этнологии, как сознание является предметом психологии, жизнь - биологии, электричество - физики. Культура разделяет с этими другими фундаментальными понятиями ту особенность, что она может быть правильно понята только при расширенном знакомстве с фактами, которые она обобщает.

Королевского пути к пониманию культуры в целом по определению не существует, так же как и к пониманию сознания; но как каждый анализ и объяснение отдельных состояний сознания пополняет наше знание о том, что такое сознание, так и каждое объяснение отдельных культурных феноменов пополняет наше представление о природе культуры. Мы должны, однако, начать с какого-то приблизительного представления о том, что нам предстоит обсудить, и для этой цели определение Тайлора, данное во вступительном предложении его "*Первобытной культуры*", подойдет как нельзя лучше: "Культура... это сложное целое, включающее в себя знания, веру, искусство, мораль, закон, обычай и любые другие способности и привычки, приобретенные человеком в качестве члена общества".

По чисто практическим соображениям, связанным с мельчайшим разделением труда, которое стало обязательным с современной специализацией, этнология на практике занимается более грубыми культурами народов, не имеющих письменности. Но это разделение нелогично и искусственно. Как биолог может изучать жизнь, проявляющуюся как в человеческом организме, так и в амебе, так и этнолог может изучать и описывать обычаи современной Америки, а также индейцев хопи. Поэтому в этих лекциях я без колебаний буду использовать иллюстрации из высших цивилизаций, если они покажутся наиболее подходящими.

Действительно, по педагогическим соображениям, возможно, будет лучше начать с перечисления примеров культурной деятельности в нашей собственной среде. И поскольку существует устойчивая тенденция ассоциировать с культурой более впечатляющие явления искусства, науки и техники, то с самого начала следует настаивать на том, что эти более высокие фазы ни в коем случае не являются необходимыми для понятия культуры. Тот факт, что ваш мальчик играет в "кнопка, кнопка, у кого кнопка?", является таким же элементом нашей культуры, как и тот факт, что комната освещается электричеством. Как и бейсбольный энтузиазм нашего взрослого населения, как и киносеансы, *thés dansants*, маскарады в День благодарения, барные комнаты, полуночные фолли Зигфельда, вечерние школы, газеты Херста, клубы защиты прав женщин, движение за единый налог, аптеки Райкера, туристические седаны и Таммани-холл.

Итак, все это представляет собой тип явлений, объединяемых под названием "культура". Они существуют, и наука, как полный взгляд на реальность, не может их игнорировать. Но возникает зловещий вопрос для работника, который зарабатывает себе на хлеб с маслом этнологическими исследованиями. Все упомянутые и другие явления того же порядка относятся к человеку, и относятся не как к животному, а как к организму, наделенному высшей ментальностью. В определении Тайлора прямо говорится о "способностях и привычках". Но есть наука, которая занимается способностями и привычками, а именно психология. Так нужна ли в таком случае отдельная отрасль знаний, или мы не можем просто объединить культурные явления с явлениями более старой науки - психологии? Именно этот вопрос волнует нас в данной статье. От ответа на него зависит наше представление о культуре и наше отношение к науке, претендующей на то, чтобы заниматься культурными явлениями как чем-то отличным от других данных реальности.

В поисках света на эту тему мы должны понять, какого рода проблемы возникают при рассмотрении культурных фактов, и попытаться связать их с установленными принципами психологии. Несколько конкретных примеров проиллюстрируют ситуацию.

Одна из ярких особенностей нашей цивилизации, черта нашей материальной культуры, которая, тем не менее, является бесценным, а может быть, и незаменимым средством распространения знаний в современных условиях, - это наличие бумаги, то есть дешевого, легко изготавливаемого материала для письма и печати. Из этого факта вытекает очевидная проблема: "Откуда у нас появилось искусство изготовления бумаги? Теперь мы будем тщетно искать объяснение в нашей психологической литературе. Хёфдинг и Джеймс, Вундт и Титченер не могут предложить никакого ответа. Тем не менее, ответ существует. Европа научилась искусству изготовления бумаги у арабов, которые еще в 795 году нашей эры основали бумажную фабрику в Багдаде. Те, в свою очередь, получили свои знания от китайцев, которых следует считать родоначальниками этой техники. Ответ вполне удовлетворительный, но он явно не выдержан в психологических терминах: его природа чисто историческая.

Тем не менее, здесь может быть выдвинуто возражение. Хотя объяснение, безусловно, было дано, оно не объясняет всех аспектов рассматриваемых нами явлений. Для каждого из событий в нашем историческом ряду существует психологическая основа. Этот ряд мы можем разделить на три этапа: изобретение китайцами, заимствование этого изобретения арабами и передача его от арабов к европейцам. Два последних процесса передачи, возможно, вовсе не предполагают необходимости специального объяснения. Можно подумать, что достаточно было европейцам понаблюдать за арабами, а арабам - за китайцами, и все было готово. Именно так, похоже, считает влиятельная школа современных этнологов. Но дело далеко не так просто. Мы знаем множество примеров, не только в высших, но и в низших культурах, соответствующих тому, что биолог называет симбиозом - состояние, когда отдельные сообщества или страны сохраняют разделение труда для взаимной выгоды, каждая из которых обменивает некоторые из своих интеллектуальных или материальных продуктов на эквиваленты, полученные от другой. Во многих частях Африки существуют постоянные рынки, на которых собираются негры из довольно отдаленных местностей для обмена товарами, которые таким образом распространяются далеко от места своего происхождения; но распространяются именно готовые изделия, а не предметы искусства. В Новой Гвинее торговые суда доставляют такие предметы, как керамика, за сотни миль от места производства к туземцам, которые остаются такими же невежественными в отношении керамической техники, как и раньше. В северной Аризоне индейцы племени хопи, занимающие три вышины, удаленные друг от друга не более чем на восемь миль, не обладают совершенным единообразием промышленных знаний. Гончарное дело, процветающее на восточной Месе, совершенно неизвестно как искусство, хотя постоянно используется в своих образцах жителями центральной Месы; определенный тип плетеных дощечек изготавливается только в деревне Орайби; другой тип производится исключительно на центральной Месе. Условий, более идеальных *a priori* для передачи знаний, чем среди практически однородных соседних групп хопи, придумать невозможно. Тем не менее, она так и не произошла. Культурная диффузия, таким образом, не может считаться само собой разумеющейся. Мы не можем взять один народ, поместить его рядом с другим и произвести культурный осмос, подобно тому, как происходит химическая реакция при соединении двух веществ в соответствующих температурных условиях. Мы оказываемся лицом к лицу с избирательным, *психологическим* состоянием. Но когда мы снова обращаемся к учебникам по психологии, мы снова не находим ничего подходящего. О выборе в целом мы получаем достаточно информации. Но мы можем перерыть все психологические семинары в мире и все равно не найдем причин, по которым арабы научились технике изготовления бумаги у китайцев, а не игнорировали ее или только импортировали китайскую бумагу.

Нам также не повезло, если мы обратимся к психологии в поисках рассказа о том, как китайский изобретатель пришел к своей эпохальной идее. Этот факт, конечно же, подпадает под рубрику "воображение", а о воображении психологам есть что рассказать. Но к чему, в конце концов, сводится их интерпретация? Мы узнаем, что воображение, в отличие от способности к абстрактному мышлению, - это способность к формированию новых конкретных идей. Поскольку даже конкретная индивидуальная идея является сложной, будучи продуктом ассоциации, ее элементы могут быть соединены по-разному, чтобы создать новые комбинации. "Изобретатель нового механизма, - говорит Хёффдинг, - соединяет данные элементы, законы действия которых ему известны, в совокупность и связь, не имеющую полного аналога в опыте". Ученый пробует все возможные комбинации среди своих элементов опыта, формируя последовательность отдельных идей, которые отвергаются до тех пор, пока не появится та, которая адекватно отражает реальность.

Нам не нужно идти дальше, чтобы понять бессилие психологической науки осветить *психологию* и историю бумагоделательного искусства. Формулировки психологической науки достойны восхищения, но они слишком общие. Она объясняет изобретение парового двигателя и фонографа, швейной машины и комбайна не меньше, чем происхождение бумажного дела. Мы, однако, хотим знать не только то, какие конечные психологические процессы объединяют изобретение бумаги со всеми другими изобретениями, но и *дифференциальные* условия, которые привели к этому единственному и уникальному результату в данных обстоятельствах. Это как если бы мы спросили о характере человека, а нам ответили, что он позвоночный. Тип психологического объяснения, который нам нужен, отнюдь не неизвестен; однако мы найдем его иллюстрации не в учебниках по психологии, а в историях литературы, науки и искусства. Когда Тейн ставит вопрос о том, как такой зануда, как доктор Сэмюэл Джонсон, мог достичь своего положения в английской литературе, и отвечает, что это из-за пристрастия англичан к проповедям, он дает тот тип решения - правильного или неправильного, - который мы хотим обеспечить для нашей культурной проблемы; он объясняет, почему средний англичанин, будучи членом английского общества, приобретает привычку относиться к Джонсону определенным образом. Когда мы спрашиваем, почему Ньютон завершает свой трактат по оптике утверждением о тщете человеческих вещей, наше любопытство удовлетворяется, когда это выражение оказывается лишь одним из примеров смешения теологической и научной мысли, актуальной в его время. Глупо говорить, что эти объяснения чисто исторические; они психологические, поскольку полностью учитывают субъективные установки, связанные с изучаемыми явлениями; и безнадежно ожидать такого объяснения от психологической науки, которая имеет дело с совершенно иной и гораздо более обобщенной формой психической деятельности.

Перейдем от техники изготовления бумаги к совершенно другой культурной особенности, чтобы проверить возможность объединения наблюдаемых явлений в принципах психологии. В некоторых частях земного шара, и особенно в Южной Америке, аборигены практикуют обычай, известный под названием "кувад", который заставляет отца новорожденного ребенка подвергать себя периоду бездействия и ряду строго соблюдаемых диетических и других предписаний. Давайте, для наглядности, проигнорируем все исторические соображения и сосредоточимся исключительно на субъективных элементах. Откуда же эта странная и совершенно иррациональная ассоциация идей между отцовством и группой табу? Сейчас тема ассоциации идей занимает сотни страниц в психологической литературе, но весь этот, сам по себе достаточно ценный, материал не имеет отношения к нашей проблеме, потому что он опять-таки слишком общий. Мы ни на минуту не сомневаемся, что ассоциация, которую мы хотим осветить, обусловлена либо смежностью, либо ощущаемым сходством идей, но почему мы имеем именно эту ассоциацию, а не безграничное множество ассоциаций, которые были бы одинаково понятны по тем же формулам?

Опять же, многие племена аборигенов Австралии подразделяются на две половины, членство в которых наследуется через отца в одних случаях, через мать - в других. Эти общества технически называются "экзогамными", то есть браки с соплеменниками строго запрещены. Эти правила настолько строги, а чувство ужаса, вызываемое их нарушением, настолько сильно, что в прежние времена нарушителей сразу же предавали смерти. Это чувство настолько сильно, что даже при посещении отдаленного племени, расположенного в сотне миль, где нет возможности кровного родства, австралиец будет избегать брака с членом племени, носящего то же имя, что и его собственное. Здесь, несомненно, есть для психологии. Австралиец испытывает бурную эмоциональную реакцию, схожую с нашим отвращением к кровосмешению, и может воплотить свои чувства в самые жестокие

действия. Или, если посмотреть на этот вопрос с другой стороны, австралиец проявляет достойное восхищения самообладание, принципиально воздерживаясь от брачных отношений с половиной женщин своего общества. Однако все, что психологи рассказывают нам об этических чувствах и воле, оставляет проблему, стоящую перед нами, совершенно нетронутой. Почему развилось именно это любопытное чувство, какое место оно занимает в душевной жизни, психолог не объясняет. Мы опять получаем лишь общие формулы о чувстве и воле, которые одинаково применимы к случаю, когда мужчина бьет свою жену или когда мальчик сопротивляется соблазну леденца. И это, надо заметить, относится к явно психологическому аспекту данных. Вопрос о том, возникло ли рассматриваемое правило в общем центре и распространилось ли оно затем на другие племена, также является культурным вопросом огромной важности, и в этой исторической фазе предмета психология явно некомпетентна. Таким образом, психология не в состоянии дать нам нужную интерпретацию. Она так же бессильна свести к действительно интерпретирующим психологическим принципам субъективный аспект культурных феноменов, как и объяснить историческую последовательность событий.

Нет необходимости приводить множество примеров, чтобы убедиться в этом. Ясно, что культурные явления содержат элементы, которые не могут быть сведены к психологическим принципам. Причина этой недостаточности кроется уже в определении культуры, данном Тайлором: "способности и привычки, *приобретенные* человеком как членом общества". Наука психология, даже в ее самых современных разновидностях аномальной психологии и изучения индивидуальных вариаций, не занимается ни *приобретенными* психическими особенностями, ни влиянием общества на мышление, чувства и волю человека. Она принципиально имеет дело исключительно с *врожденными* чертами личности. Теперь, независимо от того, можно ли провести на практике резкое разделение между врожденным и приобретенным, между индивидуальной деятельностью как , определяемой исключительно индивидуальными возможностями, и как определяемой социальной средой, ясно одно: *существуют* явления, которые являются приобретенными и ни в коем случае не врожденными, которые определяются социально, а не индивидуально. Когда христианин определенным образом реагирует на восприятие креста, это явно не связано с индивидуальной психической особенностью, ведь другие христиане реагируют точно так же. С другой стороны, мы не имеем дело с общечеловеческой чертой, поскольку реакции магометанина или буддиста будут совершенно иными. Бесчисленные примеры такого рода показывают, что индивидуальные мысли, чувства и волевые качества определяются социальными влияниями. В той мере, в какой расширяется влияние этих социальных факторов, мы имеем культуру; в той мере, в какой знания, эмоции и воля не являются результатом природной одаренности, общей с другими членами вида, и не покоятся на индивидуальной органической основе, мы имеем вещь *sui generis*, которая требует для своего исследования отдельной науки.

Следует ли из вышесказанного, что между психологией и культурой не может быть никакой связи, что психологические результаты совершенно безразличны для этнолога? В своем стремлении отстоять для своей отрасли знаний место под солнцем некоторые этнологи если и не пришли к такому выводу, то очень близко к нему подошли. Для меня дело представляется в несколько ином свете. Какое бы разделение труда ни было желательно для экономии научной работы, знание в целом не знает герметичных отсеков. Кроме того, номинально различные науки не подчинены друг другу, а сосуществуют в условиях демократического равенства и сотрудничества. Мы не можем свести культуру к психологическим явлениям так же, как биологию к механике или химии, потому что в обоих случаях те самые факты, которые мы хотим объяснить, игнорируются в более обобщенной

формулировке. Но для конкретных целей изучающий культуру может обратиться за помощью к каждой из других отраслей знания. Очень важной культурной проблемой является вопрос о том, знали ли аборигены Южной Америки технику бронзы, *то есть* сознательно ли они производили наблюдаемый сплав меди и олова. Но как этнолог может решить эту проблему? Только обратившись к услугам химика.

Сейчас мало кто станет отрицать, что услуги, подобные тем, что оказывает химия, могут быть оказаны и психологии в изучении культуры. Более того, большинство людей сразу же признают, что отношения с психологией *априори* могут быть гораздо более обширными и глубокими. Несколько конкретных примеров проиллюстрируют, как можно представить себе эти отношения.

Среди причудливых представлений, которыми изобилуют примитивные культуры, есть и такое, как придание определенным числам особого характера святости. "Все во вселенной, - сказал мне однажды индеец племени кроу, - происходит по четверкам". Собственно говоря, большинство вещей в религиозной жизни кроу подчинено этой концепции. Важный церемониальный акт трижды притворяется, чтобы быть действительно выполненным с четвертой попытки; религиозные процессии останавливаются четыре раза; песни поются в четверках; в мифических сказаниях именно четвертое испытание доводит героический подвиг до успешного завершения. Этот культурный факт во многом не поддается психологической интерпретации. Первое, что бросается в глаза, это то, что данная черта не является особенностью кроу, а довольно широко распространена среди их ближайших соседей и даже отдаленных индейских племен, хотя совместно они занимают непрерывную территорию. Поскольку за пределами этого региона другие числа фигурируют как мистические, мы не можем рассматривать взгляд на сакральность четверки как общую черту человеческой психологии, а должны предположить, что эта концепция была заимствована большинством племен, ныне ее придерживающихся. Более широкий обзор показывает нам, что соответствующие, хотя и не идентичные, концепции очень распространены. *Семь* фигурирует в некоторых частях Азии, *три* - в европейском фольклоре, *пять* - в Орегоне и северной Неваде, *шесть* - у айнов из Йезо, *девять* - у якутов, *десять* - у пифагорейских философов Древней Греции, так же как *четыре* - у воронов. Тот факт, что конкретный индеец кроу считает четыре священным числом, не означает, что это его индивидуальная особенность, так же как реакция христианина на крест является доказательством психологической идиосинкразии. Индивидуально индеец кроу может совершенно равнодушно относиться к числу, и все же он будет считать его священным, потому что его научили так относиться к нему. Это, конечно, жизненно важное различие между этнологией и психологией, которое уже было подчеркнуто. Тем не менее, ассоциация должна была когда-то сформироваться в сознании человека, будь то среди воронов или в другом месте, и возникает вопрос, что означает такая ассоциация. Фрэнсис Гальтон некоторое время назад показал, что подобные ассоциации определенных личностных характеристик с числами нередко встречаются среди европейцев. Таким образом, феномен, с которым мы имеем дело, связан с группой родственных явлений и пока объясним.

Есть этнологи, которые не признают, что такое объяснение имеет хоть какое-то отношение к этнологии. Они утверждают, что как только мы перестаем исследовать группу как таковую, мы переходим от этнологии, науки о культуре, к психологии, науке об индивидуальном сознании. Такой взгляд представляется неоправданно узким доктринерским. Знание, как уже говорилось выше, не делится на жесткие и прочные перегородки. Интерес, конечно, не останавливается в произвольной точке исследования, а сосредоточен на постижении *всего* явления. Если это явление - сплав олова и меди, то решение вопроса о его природе,

естественно, остается за химией; если же речь идет о типе ассоциации, то за просвещением следует обратиться к психологии.

Другая область предоставляет дополнительную иллюстрацию. Одним из важных предметов этнографического исследования является художественная форма. Этнолог чисто описательно отмечает декоративные узоры, используемые различными племенами, тот факт, что криволинейные мотивы занимают видное место среди маори Новой Зеландии, в то время как сумки из сыромятной кожи равнинных индейцев покрыты угловатыми рисунками. Здесь снова становится ясно, что многие из возникающих проблем носят чисто культурный характер. Тем не менее, существуют психологические элементы, которые могут быть неправильно поняты без психологических знаний. Предположим, *например*, что некое племя в художественном отношении отличается пристрастием к квадратам. Что означает это пристрастие? Психологическая банальность заключается в том, что посредством оптической иллюзии мы преувеличиваем высоту по сравнению с шириной прямоугольника; соответственно, геометрический квадрат не совпадает с психологическим. Эта простая информация позволяет нам понять, с *чем* мы имеем дело в случае с квадратным узором. В то же время, , она обостряет нашу наблюдательность в отношении таких паттернов. Вполне возможно, что в одном месте племенной вкус предпочитает реальный квадрат, в то время как в другом месте почетное место занимает психологический квадрат. Это был бы чисто этнографический факт, но его обнаружение могло бы значительно ускориться благодаря некоторым знаниям в области экспериментальной эстетики.

От мистических чисел и декоративных узоров перейдем к другому аспекту первобытной жизни. У тюркских племен Западной Сибири существует форма религии, основанная на вере в то, что некоторые люди обладают наследственной привилегией выступать в качестве посредников между духами предков и людьми в целом. С помощью своего священного барабана шаман, как технически называется такой посредник, может вызывать сверхъестественные существа, лечить больных, предсказывать будущее, отделять собственную душу от тела и отправлять ее в верхние сферы света или в нижние области тьмы. Теперь, хотя конкретный человек наследует должность шамана от своего отца, он не получает формального обучения и не ведет никакой активной подготовки к своей миссии. Его призвание приходит в виде внезапного пароксизма. Его охватывает чувство томления и приступ жестоких конвульсий, с ненормальной зевотой и сильным давлением на грудь, что заставляет его произносить невнятные крики. Он начинает дрожать от холода, закатывает глаза, внезапно вскакивает и бешено кружится на месте, пока не падает, покрытый потом и корчась в эпилептических спазмах, на землю. Его члены лишены чувствительности, руки без разбора хватают раскаленное железо, ножи, булавки; он проглатывает эти предметы, не получая ни малейшего повреждения, и снова выбрасывает их изо рта. Наконец, будущий провидец берет в руки шаманский барабан и принимает на себя обязанности шамана. Неподчинение призыву духа сулит катастрофу, безумие и смерть среди самых ужасных пыток. [2-i].

Наивная реакция на это повествование со стороны здравого смысла в привычной форме обычного невежества, вероятно, будет заключаться в том, что европейский путешественник, который является нашим авторитетом, очень легковверный человек, если он поверил заявлениям своего туземного информатора. Как человек может быть охвачен таким спазмом, как описанный? Как возможно, чтобы он лишился чувств? Тем не менее, нет ничего более уверенного, чем то, что приведенный рассказ по существу верен. Это просто особая форма нервного расстройства, очень распространенная по всей Сибири и подтвержденная десятками заслуживающих доверия очевидцев. [3-i] Эта арктическая истерия, как ее

ошибочно называют (ведь в ней нет ничего арктического), проявляется в основном двумя способами. Либо человек становится жертвой беспорядочной мании подражать действиям других, либо его охватывает пароксизм, описанный для турецкого шамана. Ничто не может быть яснее, чем то, что ни в том, ни в другом случае обычно не происходит сознательного обмана. Иногда мания подражания подвергает страдальца насмешкам и боли, как в случае, когда старая женщина, подражая казаку, схватила зубами лосося, взбежала на холм и снова спустилась, не в силах удержаться от погружения в воду, хотя обычно она едва могла ходить. Точно так же многочисленные истеричные личности другого типа, которые не становятся вдохновенными шаманами, не могут извлечь никакой пользы из своих припадков.

Здесь на помощь приходит аномальная психология, которая учит нас, что такие трансы произвольны и не являются результатом мошенничества, что они встречаются в нашей собственной цивилизации и сопровождаются необычайным отсутствием чувствительности к боли, - словом, психиатрия классифицирует наблюдаемые явления и рассказывает, с чем мы действительно имеем дело. Она предотвращает неправильное представление как о деятельности шамана, так и об отношении к нему его народа.

Однако, когда аномальная психология просветила нас, она отнюдь не исчерпала даже чисто субъективной стороны дела. Откуда будущий шаман, охваченный припадком, знает о шаманском барабане, который является необходимой принадлежностью его должности? Откуда ему знать, какой образ деятельности от него ожидается? Это не те вещи, которые он может получить непосредственно из своего транса, поскольку мы вряд ли примем теорию аборигенов о том, что он вдохновлен духами предков. Он может получить свои знания, пусть и неформально, только как член группы, придерживающейся определенных взглядов на шаманский пост. Таким образом, культурный феномен, даже с его психологической стороны, представляет собой весьма ощутимый *плюс* сверх тех фактов, которые может объяснить психология, и эти дополнительные данные, соответственно, требуют обработки другой наукой.

Мои выводы относительно отношения психологии к культуре, соответственно, следующие: Факты культуры, даже в их субъективном аспекте, не сливаются с психологическими фактами. Они, конечно, не должны противоречить психологическим принципам, но то же самое относится и ко всем остальным принципам мироздания; культура не может строить дома вопреки законам тяготения или производить хлеб из камней. Но принципы психологии так же неспособны объяснить явления культуры, как гравитация объяснить архитектурные стили. Помимо интерпретаций, даваемых психологией, существует неустранимый остаток огромной величины, который требует особого подхода и самим своим существованием подтверждает *смысл существования* этнологии. Мы должны не отказываться от помощи научной психологии для понимания специфически психологических компонентов культурных явлений; но как никто не мечтает сказать, что эти явления сводятся к химическим принципам, когда химия предоставляет нам анализ перуанских бронзовых орудий, так никто не может осмелиться утверждать, что они сводятся к психологическим принципам, когда мы обращаемся к психологии для прояснения специфических особенностей культурных комплексов. Способности и привычки, приобретенные человеком как членом общества, представляют собой отдельный аспект реальности, который должен стать областью отдельной науки, автономной по отношению к психологии.

II. КУЛЬТУРА И РАСА

Если культура - это комплекс социально приобретенных черт, то может показаться, что раса не может оказывать никакого влияния на культуру, поскольку под расовыми

характеристиками мы понимаем те, которые являются врожденными в силу происхождения. Однако из этого отнюдь не следует. Для того чтобы приобрести определенные черты характера, абсолютной предпосылкой является определенный тип органической основы; шимпанзе или летучая мышь не могут приобрести человеческую культуру через социальную среду. Поэтому с эволюционной точки зрения на первый взгляд кажется очень правдоподобным, что и в человеческом роде различия в организации должны коррелировать с наблюдаемыми культурными проявлениями разной степени и сложности. Несомненно, в эволюции человека был какой-то этап, когда органическая основа для культуры еще не была приобретена. Можно ли рассматривать несколько рас как переходные формы, каждая из которых обладала определенными способностями, определяющими и ограничивающими ее культурные достижения? Этот вопрос можно рассматривать двояко. Сравнительная психология может дать нам прямую информацию о качественных и количественных расовых различиях, влияющих на культурную деятельность. Или же мы можем сделать вывод о том, что такие различия являются единственно возможными причинами наблюдаемых культурных различий. Оба способа подхода полезны для понимания проблемы.

До последних лет психологическая оценка первобытных племен во многом опиралась на досужие суждения путешественников и миссионеров. С появлением более точных психологических лабораторных методов они стали в определенной степени применяться компетентными исследователями к аборигенному населению. К сожалению, полученные до сих пор результаты несколько скудны. Существуют технические трудности, среди которых необходимость обследовать довольно большое количество людей, чтобы получить хорошую выборку населения. Хуже того, лабораторные методы наиболее эффективны в отношении того, что можно назвать низшими психическими операциями, которые в большей степени носят физиологический, чем строго психологический характер. Совершенно очевидно, что больше всего нам хотелось бы узнать, насколько примитивный человек сравним с цивилизованным в логическом мышлении и воображении. Но это именно те вещи, которые нелегко проверить, и здесь возникает дополнительная техническая трудность, связанная с тем, что их вряд ли вообще можно исследовать без гораздо более глубокого знания родных языков, чем то, которым может обладать исследователь. Тем не менее, кое-что было сделано, и я постараюсь как можно короче изложить основные результаты, следуя удобному резюме Торндайка. [1-ii]

Хотя некоторые наблюдатели приписывают необычную остроту чувственного восприятия более примитивным народам земного шара, исследования Риверса, Вудворта и других в основном устанавливают психическое единство человечества в этом отношении. Например, хотя калмуки славятся своим зрением, лишь один или два испытуемых превзошли европейский рекорд, и хотя Брунер обнаружил, что индейцы и филиппинцы уступают в восприятии тиканья часов или щелчка, передаваемого по телефону, справедливость этих тестов для туземцев, не привыкших к подобным стимулам, была подвергнута обоснованному сомнению. В тестах на время реакции разные группы оказались очень похожи. В тесте на постукивание, измеряющем скорость, с которой мозг может по желанию подавать серию импульсов на одну и ту же мышцу, заметные различия также отсутствовали; но когда проверялась не только точность, но и быстрота, филиппинцы, казалось, явно превосходили белых. Оптические иллюзии были свойственны всем испытуемым расам, что свидетельствует, как отмечает Вудворт, о том, что простые виды суждений, а также сенсорные процессы являются общими для всего человечества. Вудворт подверг своих испытуемых тесту на интеллект, требуя, чтобы блоки разной формы были вставлены в доску с отверстиями, соответствующими блокам. В скорости средние различия между белыми,

индейцами, эскимосами, айнами, филиппинцами и сингальцами невелики, и существует значительное перекрытие. С другой стороны, игороте и филиппинские негрито, а также группа предполагаемых пигмеев из Конго оказались удивительно неполноценными. "Эти крохи, - заключает наш исследователь, - почти все, что психолог-испытатель еще может предложить по вопросу расовых различий в интеллекте".

Вполне возможно, как предполагает Торндайк, что если бы изучались более высокие функции, то были бы выявлены более разительные различия. Но на сегодняшний день мы можем просто сказать, что экспериментальные психологические методы не выявили никаких далеко идущих различий в умственных процессах нескольких рас. Даже недостатки игороте и негрито могут быть обусловлены, по мнению Вудворта, скорее их жизненными привычками, чем врожденными способностями.

Поскольку точные методы ничего не говорят нам о тех высших операциях, о которых мы больше всего хотим узнать, можно считать целесообразным опираться на общие оценки наиболее компетентных наблюдателей. К сожалению, здесь в дело вступает личный фактор, который полностью сводит на нет ценность индивидуальных суждений. Путешественники в чужих странах, вероятно, предъявляют довольно необычные требования к способностям местных жителей, с которыми они работают, и таким образом слишком часто приходят к несправедливому заключению об их умственных характеристиках. В соответствующем тесте европейцы могли бы справиться не лучше. Во всяком случае, примечательно, что непредвзятые наблюдатели, которые достаточно отзывчивы и долго общаются с примитивным народом, обычно составляют довольно благоприятное мнение о его способностях. Так, принц Максимилиан Виде-Нойвидский высказывает мнение, что, независимо от того, отличаются ли другие разновидности человечества или нет, американские аборигены не уступают белым, [2-ii] и соответствующие оценки были сделаны в отношении других рас. Тем не менее, это всего лишь личные мнения, и мы должны обратиться ко второму методу, чтобы получить, возможно, более объективные, пусть и косвенные, данные по этому вопросу. Итак, обязательно ли культурные различия являются результатом расовых различий?

Исследуя таким образом отношения между расой и цивилизацией, мы можем плодотворно использовать метод вариаций. Приняв расовый фактор за константу, мы можем поинтересоваться, становится ли таким образом константой и культура, и коррелирует ли изменение расовой принадлежности с пропорциональным изменением культуры. С другой стороны, мы можем начать с культуры как константы и поинтересоваться, является ли каждая форма или класс культуры сопутствующей определенным расовым характеристикам и сопровождается ли изменение культуры соответствующим изменением расы.

Начнем с последнего метода, который можно вкратце разобрать: Взяв наш собственный тип культуры, представленный в Западной Европе и Северной Америке, мы обнаруживаем, что его разделяет по крайней мере один народ совершенно иного склада - японцы, которые уже внесли важный вклад в общую цивилизацию мира в таких областях, как биология и научная медицина. Очевидное возражение состоит в том, что японцы не являются создателями нашего культурного фундамента, а заимствовали его в готовом виде (как когда-то заимствовали китайский) и лишь добавили несколько дополнительных камней к надстройке. Этот факт, конечно, не может быть подвергнут сомнению, но как только мы исследуем историческое происхождение нашей собственной современной цивилизации, мы обнаружим, что она тоже в значительной степени является продуктом многочисленных культурных потоков, некоторые из которых могут быть определены отнесены к отдельным расам или подрасам. Наш непосредственный долг перед Римом и Грецией был вбит в нас с

таким преувеличенным акцентом в наши школьные годы, что чем меньше об этом говорится, тем лучше для справедливой оценки общей истории культуры. То, что греки были всего лишь продолжателями и наследниками более ранней восточной культуры, следует считать установленным фактом. Наша экономическая жизнь, основанная на сельскохозяйственном использовании определенных злаков с помощью определенных одомашненных животных, происходит из Азии; так же как и технологически бесценное колесо.^[3-ii] Одомашнивание лошади, несомненно, произошло во внутренней Азии; современная астрономия опирается на астрономию вавилонян, индусов и египтян; изобретение стекла - вклад Египта; очки пришли из Индии; ^[4-ii] бумага, чтобы упомянуть только один другой важный элемент нашей цивилизации, была заимствована из Китая. Что верно для гуся, то верно и для гуся; и если японцы не заслуживают похвалы за присвоение нашей культуры, то и мы должны тщательно исключить из нее все элементы, не являющиеся очевидной заслугой творческого гения нашей расы, прежде чем претендовать на остатки в качестве нашего отличительного продукта. Как отмечал, в частности, Торндайк, ^[5-ii] расы не оставались в великолепной изоляции, но любая отдельная раса получила большую часть своей цивилизации извне, и "из десяти одинаково одаренных рас, находящихся в совершенном общении, каждая будет создавать лишь десятую часть того, что она получает". Это, конечно, идеальное состояние, и мы не имеем права безвозмездно предполагать, что все народы, находящиеся в контакте, одинаково одарены; но стоит отметить, что судьбоносные идеи могут быть придуманы теми, кого мы привыкли считать низшими расами. Так, майя из Центральной Америки придумали понятие нуля, которое оставалось неизвестным европейцам до тех пор, пока они не позаимствовали его из Индии; а выдающиеся этнологи предполагают, что открытием техники изготовления железа обязаны неграм.

Короче говоря, обладатели той или иной культуры не обязательно являются ее родоначальниками; зачастую они явно заимствуют отдельные элементы, имеющие наибольшее значение. Таким образом, одна и та же культура может стать достоянием разных рас, как это быстро происходит в наши дни. Из-за очень широкого распространения вопрос о том, от какого народа или расы произошла та или иная культура, становится чрезвычайно сложным; в то же время общепризнанным фактом является то, что важные дополнения к человеческой цивилизации были сделаны различными группами.

Не лишним будет отметить, что не только более осязаемые элементы культуры, но и гораздо более тонкие ингредиенты, чем те, о которых говорилось выше, являются общими для различных групп человечества. Так, общим для нас и китайцев, хотя и поразительно отсутствующим у индусов, которые, тем не менее, расово ближе к нам, является выраженное чувство исторической перспективы. Общим для древних римлян, современных немцев и современных японцев является талант к рационалистической организации административных дел. В данных обстоятельствах мы не можем предположить, что японцы органически ближе к немцам, чем к другим азиатам. Эти примеры представляются тем более ценными, что здесь заимствования исключены. Расовый фактор может быть в какой-то мере задействован; можно предположить, что только при определенном минимуме органического оснащения можно развить или даже ассимилировать определенные культурные черты. Но очевидно, что одни и те же культурные черты могут сочетаться с различными расовыми характеристиками.

Но что получается, если сделать расу константой? То, что за исторический период в человеческой расе не произошло никаких существенных органических изменений, без сомнения признается биологами, физическими антропологами и специалистами по мозгу. Соответственно, когда мы концентрируем свое внимание на определенном народе и следим

за его судьбой в исторические времена, мы имеем дело с подлинной константой с расовой точки зрения. Не нужно быть очень знакомым с историей, чтобы заметить поразительное культурное разнообразие, коррелирующее с этой стабильностью органического наделения.

Культура собственно монголов к началу тринадцатого века была культурой по сути примитивного народа, разделявшего шаманистские верования своей среды обитания и не знавшего письменности. Внезапно мы видим, что они достигли необычайного политического значения, доминировали в Азии и угрожали Европе, последовательно овладели несколькими формами письменности, практиковали искусство книгопечатания и стали яркими приверженцами буддизма. Сегодня они выглядят упавшими со своего высокого положения, лишенными политической власти, и своей полуседлой кочевой жизнью снова производят впечатление примитивности, хотя и с признаками более высокой цивилизации.

[6-ii] Эти изменения не только явно не зависят от расового фактора, но отчасти могут быть напрямую связаны с другими причинами. Буддизм, конечно же, в конечном итоге был заимствован из Индии. При Чингисхане вошли в употребление как китайские иероглифы, так и алфавит, заимствованный из сирийского, который был распространен по Центральной Азии несторианскими миссионерами; другая система письма была основана на тибетской, а искусство книгопечатания было освоено китайцами. [7-ii] Политическое господство монголов было обусловлено несколькими влиятельными личностями; и экономические факторы, похоже, были по крайней мере мощными агентами в процессе дегенерации монгольской цивилизации. Короче говоря, мы имеем группу детерминант, которые даже отдаленно не связаны с наследственными расовыми признаками.

Примерно такие же результаты дает рассмотрение истории маньчжуров. Изначально маньчжуры были незначительным и грубым племенем тунгусской семьи в Восточной Сибири. Благодаря контакту с монголами они стали литературным народом. Они подчинили себе Китай в 1644 году и переняли китайскую речь и образ мышления до такой степени, что на их языке больше не говорят и почти все остатки их прежних знаний безвозвратно утрачены. [8-ii]

Не менее яркой иллюстрацией служат арабы. Здесь также мы имеем народ грубой цивилизации, внезапно возникший из незначительного положения в мировых делах, чтобы расцвести не только как военная и политическая, но и культурная держава, получив из Персии и Вавилонии импульс к филологическим и историческим исследованиям, из Византии - технику морской войны, из Китая - искусство изготовления бумаги, из сирийских форпостов греческой культуры - Евклида, а из Индии - десятичную систему счисления. [9-ii] Далее мы видим, что они были не пассивными ассимиляторами, а оригинальными разработчиками и активными передатчиками полученных элементов, перед которыми европейская наука в неоплатном долгу и чье искусство представляет собой, по крайней мере, весьма достойное и индивидуальное достижение.

Вывод, который напрашивается из этих примеров, очень убедительно подтверждается анализом нашей собственной расы. Для данной цели нам не нужно вдаваться в тонкости субрасовых классификаций, мы просто рассмотрим европейскую расу в связи с европейской культурой в целом. Очевидно, что все те поразительные технологические преимущества, которые наиболее резко отделяют нас от других народов, выросли чуть более века назад. В первой половине девятнадцатого века спички были неизвестны, а способы разведения огня не превосходили таковые у многих примитивных племен. Паровая машина и промышленная революция имеют не намного большую древность, не говоря уже об электрических устройствах и прикладной химии. Разница между нами и нашими предками, на первый взгляд, настолько огромна, что *априори* кажется, что ее можно объяснить только очень

большими различиями в умственном развитии, однако нет ничего более достоверного, чем то, что их врожденный менталитет был абсолютно одинаковым. Культурные различия становятся все более и более очевидными, когда мы опускаемся назад, скажем, к периоду, предшествующему искусству книгопечатания. Часть нашего Средневековья весьма неблагоприятно сопоставляется с современной арабской или китайской цивилизацией. "Если мы вернемся в пятнадцатый век, - говорит профессор Джайлс, - то обнаружим, что уровень цивилизации, как обычно понимают этот термин, в Китае был все еще намного выше, чем в Европе; в то время как Марко Поло, знаменитый венецианский путешественник тринадцатого века, который действительно прожил двадцать четыре года в Китае и служил чиновником при хане Кублай, оставил запись, что великолепие китайских городов и пышность китайского двора превосходили все, что он когда-либо видел или слышал о них."

[10-ii]

Конечно, расовый фактор, который является константой, не может объяснить удивительные изменения в культуре, с которыми мы сталкиваемся, переходя от одного периода нашей эры к другому. Если мы заинтересованы в объяснении этих культурных феноменов, мы должны искать какие-то другие детерминанты.

В этой теме, постоянно сбиваемой с толку предвзятостью, важно не предъявлять к аргументам больше претензий, чем того требуют факты. Поэтому я спешу объяснить, что было действительно показано и что мне не удалось показать до сих пор. Я считаю справедливым утверждение, что культура не может быть адекватно объяснена расой, и что одна и та же раса чрезвычайно различается по культуре даже в пределах очень узкого промежутка времени. Но мы не представили доказательств того, что, скажем, пигмеи Центральной Африки, тасманийцы или аборигены Австралии были бы способны без посторонней помощи достичь уровня нашей цивилизации. Однако мы можем сказать следующее: Китайцы и некоторые наши американские индейцы, такие как древние жители Центральной Америки и Перу, действительно достигли очень высокого уровня, который можно приравнять к европейскому в относительно недавний период. Разница между европейской культурой тогда и сейчас не может быть обусловлена наследственными причинами, и поэтому было бы неоправданно утверждать, что именно эти причины объясняют разницу между современной Европой и Китаем или древней Центральной Америкой. В целом верно, что так называемые примитивные племена не являются примитивными в строгом смысле этого слова. Гениальные изобретения, такие как бумеранг, встречаются у австралийцев, которые обычно считаются одной из самых низких рас, и здесь мы также обнаруживаем поразительную сложность социальной организации. Негры Африки не только владеют искусством металлургии, которое, возможно, является их собственным изобретением, но и отличаются способностью образовывать крупные и мощные политические государства и продемонстрировали, по крайней мере, способность усвоить культуру ислама. Если сравнить негритянскую культуру в среднем не с высшими продуктами голландской, датской или швейцарской культуры, а со статусом неграмотных крестьянских общин в нескольких регионах Европы, разница вряд ли окажется столь значительной, чтобы предполагать какие-то далеко идущие наследственные причины. Как современные высокоцивилизованные маньчжуры имеют в качестве ближайших расовых родственников очень грубое сибирское население, так и белая раса, даже сегодня, включает в себя как очень примитивные, так и высокоразвитые составные группы. Мы не можем полностью изолировать расовый фактор от других, и мы не можем наглядно продемонстрировать, чего способны достичь несколько низших рас, так называемых, при самых благоприятных условиях. Но с большой уверенностью можно сказать, что, поскольку одна и та же раса в разное время или в разных подразделениях в одно и то же время представляет собой

совершенно разные культурные стадии, очевидно, что между культурой и расой не существует прямой *пропорциональной* связи. И если большие изменения в культуре могут происходить без каких-либо изменений в расе, то мы вправе считать вероятным, что относительно незначительное изменение наследственных способностей может привести к огромным различиям. Аналогия может сделать этот вопрос более понятным. Предположим, что жизненно важно поднять тяжелый вес, скажем, 400 фунтов, к которому в одно и то же время имеет доступ только один человек. Тогда очень незначительная разница в мышечной силе либо достигнет, либо не достигнет желаемого эффекта, и конечный эффект (скажем, при отражении атаки на крепость в относительно примитивных условиях) будет совершенно несоизмерим с дополнительной силой, необходимой для его достижения. Таким образом, мы можем легко понять, как несколько большая способность к механике может сделать одну расу способной запустить серию выдающихся изобретений, для которых другая, едва достигнув необходимой степени развития, будет навсегда лишена возможности. Это лишь особая форма дарвиновской доктрины о выживательной ценности малых вариаций, применяемая не к вопросу борьбы за существование (с которым она, тем не менее, может быть самым тесным образом связана), а к созданию новых культурных ценностей.

Этот аспект темы естественным образом приводит к другому, тесно связанному с ним и важному для понимания всего вопроса. Ментальная одаренность - явление непостоянное в рамках конкретного народа или племени. Какими бы демократическими ни были наши идеалы, доктрина о том, что все люди рождаются равными по своим способностям, больше не может поддерживаться всерьез. Поэтому каждая раса должна рассматриваться не как представитель одной точки умственного развития, а как континуум умственных ценностей с определенным диапазоном вариаций. При сравнении различных рас мы должны, соответственно, применять каноны, используемые статистиками при сравнении рядов переменных измерений. Здесь наше внимание привлекает вопрос жизненной важности. Две серии могут иметь одинаковое среднее значение и при этом значительно отличаться по диапазону. Очевидно, что при небольшом количестве рассматриваемых индивидуумов вероятность появления чрезмерных значений ниже, чем в более крупных сериях. В собрании из ста человек мы вряд ли найдем человека выше 6 футов 6 дюймов; средний рост всех жителей Нью-Йорка, вероятно, не будет больше, чем у ста человек, выбранных наугад, но во всем городе мы найдем несколько человек гигантского роста. Применив этот факт к нашей специальной проблеме, мы сразу увидим, что в племени численностью 500 или даже 5000 человек нельзя ожидать чрезвычайных отклонений от нормы, в то время как среди огромного населения Индии, Китая или кавказских стран Америки и Европы такие благоприятные варианты могут встречаться со значительной абсолютной частотой. Эти вариации, как уже было сказано, даже не должны быть чрезмерными, чтобы привести к значительным культурным результатам. И снова мы можем настоять на принципе минимальных вариаций. *Немного* больше энергии или административного таланта может быть достаточно для основания могущественного государства; *немного* больше логической последовательности может привести к созданию геометрических рассуждений или философской системы; *несколько* больший, чем чисто утилитарный, интерес к окружающей природе может дать замечательный толчок развитию науки.

Теперь это накладывает совершенно иной отпечаток на факты. Предположим, что расовые различия лежат в основе некоторых наблюдаемых культурных различий. Тогда этот факт не обязательно будет означать, что *средние* способности низших рас ниже, а только то, что экстремальные вариации благоприятного характера встречаются среди них реже. Такого мнения, например, придерживается профессор Ойген Фишер, физический антрополог, очень твердо верящий в расовые различия, но в отношении изменчивости, а не в отношении

среднего интеллектуального развития. По сути, если я правильно его понимаю, это также точка зрения профессора Торндайка. Но именно потому, что население нескольких рас так сильно различается, для многих из них мы не имеем справедливого стандарта для сравнения. С точки зрения статистики, любое фактическое количество измерений - это лишь небольшая выборка из бесконечного ряда; но у нас нет возможности эмпирически установить, какими будут крайние вариации, на которые органически способны ведды или австралийцы. Это неизбежно оставляет окончательную проблему расовых различий нерешенной. Тем не менее, наши рассуждения не были напрасными. Они, во-первых, показывают, как много факторов необходимо взвесить, чтобы прийти к справедливой оценке расовых возможностей, факторов, которые наивно игнорируются в большинстве популярных дискуссий на эту тему. Кроме того, мы можем с уверенностью сказать, что все различия, которые могли существовать, были сильно преувеличены. В более простых умственных операциях сравнительные психологические исследования указывают на особое единство человечества. Различия в культуре, безусловно, не пропорциональны различиям в умственных способностях, *то есть* относительно небольшие различия в способностях местных жителей вполне могли привести к огромным культурным последствиям. Поскольку, наконец, культурные различия огромного диапазона встречаются внутри одной и той же расы, и даже внутри очень мелких подразделений, этнолог не может решить свои культурные проблемы с помощью расового фактора. Даже если в результате окончательного исследования будут определенно установлены культурные пределы, которым наследственно подвержена данная раса, такая информация не сможет решить гораздо более конкретную проблему, почему одни и те же люди несколько сотен лет назад были ордой варваров, а через несколько сотен лет образовали высокоцивилизованное сообщество. Предполагаемое объяснение расовыми возможностями было бы слишком общим для интерпретации реальных событий. Таким образом, расовая психология, как и общая, не способна решить проблемы культуры.

III. КУЛЬТУРА И ОКРУЖАЮЩАЯ СРЕДА [1-iii]

Влияние географической среды на культуру представляется вопросом не столько логических умозаключений, сколько непосредственного наблюдения. Если взять наш собственный континент, то мы знаем, что хлопок выращивают на Юге, что наш пшеничный пояс находится в Миннесоте и прилегающих штатах и канадских провинциях, что Скалистые горы и некоторые штаты Плато являются местом горной промышленности, а Флорида и Калифорния образуют наши тропические фруктовые сады. С этими очевидными фактами сочетаются корреляции, не столь ясные, возможно, но очень убедительные для ума, еще не испорченного этнологическим образованием. Что может быть естественнее того, что культура в ее высших формах должна развиваться только в умеренных регионах, что мрачные леса Севера должны отражаться в мифологии людоедов и троллей, что свобода должна процветать среди снежных вершин гор и томиться на знойной равнине, или что жители островов должны быть искусными мореплавателями?

Эта географическая теория культуры имеет определенное сходство с классической ассоциативной теорией в психологии. Согласно этой доктрине, разум представляет собой нечто вроде восковой таблички, на которую внешний мир производит впечатления, а все высшие виды психической деятельности сводятся, в конечном счете, к комбинациям представленных впечатлений или "идей". Современная психология, однако, рассматривает эту систему, как бы увлекательна она ни казалась на первый взгляд, не более чем исторический курьез. Сама ассоциация идей теперь рассматривается лишь как особое проявление синтетической природы сознания. Короче говоря, все перевернуто, и

ассоциация, вместо того чтобы объяснять сознание, интерпретируется в терминах сознания. Аналогия с географическим взглядом на культуру станет очевидной в ходе нашего обсуждения.

Начнем с культуры нашей собственной страны: Экологические особенности южной Калифорнии, Невады и Юга не изменились за последние несколько столетий. И все же, что мы обнаруживаем, рассматривая культуру аборигенов этих регионов? Южная Калифорния и Невада представляли собой невозделанные пустынные пустоши, населенные бродячим неземледельческим населением, природные ресурсы горнодобывающей промышленности последнего штата оставались нетронутыми, в южной хлопковой области не предпринималось никаких попыток выращивать хлопок. Как можно интерпретировать подобные факты на географической основе? Совершенно очевидно, что наоборот. Использование части окружающей среды, вместо того чтобы быть автоматической реакцией, имеет обязательным условием определенный тип культуры. При наличии сельскохозяйственной техники можно попытаться применить ее даже в неблагоприятном засушливом климате, где более примитивная культура не смогла бы ее развить. Неблагоприятная среда могла сдерживать такое развитие и оказывать культурное влияние на одном этапе, но она не в состоянии сдерживать его на другом этапе, когда уже существующая культура, вместо того чтобы "оставаться на месте", изменяет среду в своих целях.

Я выбрал крайний случай, потому что соотнес среду с крайними проявлениями культуры - одной из самых низких форм культуры аборигенов Северной Америки и нашими современными передовыми научными методами подчинения природы своей воле. Но если рассматривать только самые грубые формы цивилизации, тот же самый момент проявляется с такой же ясностью.

Профессор Кирхгоф, отнюдь не крайний приверженец географической школы, поскольку он не сводит человека к простому автомату перед лицом окружающей среды, тем не менее верит в далеко идущее влияние окружающей среды и приводит, в частности, сходство между жителями засушливых территорий. К сожалению, для его аргументации мы имеем яркие примеры на , когда пустынные условия сосуществуют с несхожими формами культуры не только в похожих, но и в идентичных регионах земного шара.

Так, индейцы хопи и навахо в течение длительного периода занимали одну и ту же часть северо-восточной Аризоны, и, исходя из экологической теории, мы должны были бы ожидать среди них одинакового образа жизни. В этом, однако, нас ждет глубокое разочарование. Хопи - интенсивные фермеры, которым удается выращивать урожай там, где белые земледельцы терпят неудачу; навахо тоже сажают кукурузу, но в значительно меньшей степени, и под испанским влиянием легко превратились в пастушеский народ, разводящий овец для еды и шерсти. Несмотря на наличие одинакового строительного материала, хопи строят хорошо известные террасные дома из песчаника с прямоугольной ячейкой в качестве архитектурной единицы, в то время как навахо живут в конических хижинах, покрытых землей. Североамериканское керамическое искусство достигло у хопи одного из своих высших достижений, в то время как керамика навахо безнадежно груба по сравнению с ними. Хопи выращивали хлопок, но нет никаких следов его использования соседними народами. То, что верно в отношении материальной стороны жизни туземцев, в равной степени относится и к ее менее осязаемым элементам. Есть, по крайней мере, одно заметное различие в половом разделении труда: у хопи прясть и ткать - это мужское дело , в то время как у навахо эта работа выпадает на долю женщины. Хопи всегда были строгими моногамистами, в то время как среди навахо допускалась полигамия. В сочетании с

сельскохозяйственными занятиями церемониал хопи сосредоточился на магико-религиозном вызывании дождя; навахо часто применяли идентичный ритуальный инвентарь для излечения болезней. Строгое правило социального кодекса навахо запрещает любые разговоры между зятем и тещей; но хопи просто рассматривают это табу как идиосинкразию навахо. В целом психология хопи, сформированная обществом хопи, представляет собой образ исключительно миролюбивого населения; по своему поведению навахо скорее напоминают воинственные и агрессивные племена равнин. Там, где сходство имеет место, как, *например*, в объективной фазе туземных культов, мы можем доказать, что параллелизм обусловлен не независимой реакцией на стимулы окружающей среды, а контактом и заимствованием. Но, помимо таких случаев, основные различия в цивилизациях хопи и навахо показывают, что одной лишь средой культурные явления не объяснить.

Если мы переместимся из юго-западной части Соединенных Штатов в Южную Африку, то столкнемся с соответствующей ситуацией. На одной и той же территории в свое время обитали бушмены и хоттентоты, однако их образ жизни кардинально различается. Бушмены в основном охотники и собиратели семян, в то время как хоттентоты - исключительно пастушеский народ. Первоначальными жилищами бушменов были пещеры и грубые ветровые заслоны, в то время как у хоттентотов - переносные хижины в форме ульев, покрытые циновками. Основное оружие бушменов - лук и стрелы, у хоттентотов эти орудия имеют второстепенное значение по сравнению с копьем. Правда, не только материальные объекты, но даже мифы и сказки являются общими для обоих племен, но во многих случаях такого рода мы явно имеем дело не с независимой реакцией на одни и те же внешние условия, а скорее с результатом заимствования. Так, некоторые черты, общие для хоттентотов и бушменов, например, изрядное количество мифических эпизодов, встречаются и у негров банту, населяющих сопредельные, но географически разные территории. Одна из самых интересных черт древней бушменской культуры - жизнеподобные изображения животных на скалах и стенах пещер. Как ни странно, эти гравюры и настенные росписи, отличающие бушменов от их южноафриканских соседей, имеют ближайшие параллели в испанской наскальной живописи палеолитической Европы. Изображение мамонта и северного оленя этими старыми южноевропейскими художниками ясно доказывает, что они принадлежали к ледниковой эпохе, во время которой географические условия вряд ли могли напоминать условия пустыни Калахари. [2-iii].

Еще одна иллюстрация из того же общего региона Темного континента наводит на размышления. Овамбо и гереро, хотя и являются соседями, различаются по основным чертам своей экономической жизни. Если овамбо лишь в очень ограниченной степени зависят от своих стад, получая средства к существованию в основном за счет выращивания проса и других растений, то гереро - единственный неземледельческий народ банту, занимающийся преимущественно скотоводством.

Вместо того чтобы сравнивать влияние окружающей среды в целом на разные народы, мы можем также выделить отдельные ее факторы, например, присутствие определенных видов растений или животных. Одним из самых сильных аргументов против творческого влияния окружающей среды на культуру являются явления, связанные с одомашниванием животных в Старом и Новом Свете. Единственное животное, одомашненное в обоих полушариях, - это собака, которая встречается в неолитической Европе, а также обнаружена вместе с археологическими останками в Америке. Но если в Старом Свете, помимо этого, существует внушительный ряд видов, подвергшихся воздействию человека для определенного экономического использования, то только в Перу американские аборигены вступили в симбиотическое соглашение с другими животными, а именно с ламой и альпакой. Почему

бизоны Великих равнин не были приручены, как бизоны Южной Азии или различные расы крупного рогатого скота в Восточном полушарии? Никаких веских причин для этого не может быть выдвинуто по географическим соображениям. Еще более разительным в этом отношении является различие между гиперборейскими популяциями Азии и Северной Америки. Чукчи из северо-восточной Сибири и эскимосы живут в одинаковых климатических условиях, на их территории обитает северный олень (карибу). Однако чукчи массово разводят полуприрученных оленей, используя животных в пищу и для передвижения на санях, в то время как эскимосы и их соседи-индейцы не предпринимали никаких попыток в этом направлении. Те же внешние условия не дают того же культурного результата. Но даже среди чукчей есть свидетельства того, что использование северного оленя не было реакцией на экологический стимул. Похоже, что необычное развитие оленеводства - относительно новое явление у чукчей, которые раньше охотились на морских млекопитающих, как эскимосы. До недавнего расцвета культуры оленеводства чукчи вели войну со своими южными соседями, коряками, с целью увода их стад; в целом, похоже, что и чукчи, и коряки переняли идею приручения оленей у тунгусских племен, живших к западу и югу. [3-iii] Мы, таким образом, имеем дело с еще одним случаем аккультурации в результате контакта.

Факты одомашнивания необычайно наглядны для нашей общей проблемы, поскольку они совершенно убедительно показывают, что даже там, где одни и те же животные были одомашнены разными народами, использование, которому они подвергаются, может сильно отличаться и придать этому этапу культуры особый аспект. Так, мы видим, что среди сибирских оленеводов тунгусы и ламуты используют своих животных только для перевозки, а не для забоя, и что многие группы, в отличие от других арктических народов, ездят на своих оленях, а не запрягают их в упряжки. Правда, можно привести рационалистический мотив того, что чукчи не ездят на оленях верхом, поскольку их разновидность физически не приспособлена к седлу. Однако это не главное. Мы хотели бы знать, как тунгусы пришли к использованию седла на своих животных, в то время как другие племена с той же разновидностью не делали этого, и для этой *положительной* реакции на их фаунистическую среду география не дает подсказки. Похожая группа вопросов возникает в связи с лошадьё. В солютрейские времена в Европе дикие лошади были охотничьими животными, их мясо фактически составляло основной рацион. Одомашнивание, несомненно, началось гораздо позже, и его экономические последствия заметно различаются у разных народов и в разные времена. Киргизы, например, доят своих кобыл, получая таким образом знаменитый кумыс, хотя эта операция трудна и даже опасна. [4-iii] Древние вавилоняне, китайцы и восточные индийцы использовали лошадь как тяговое животное, запряженное в боевые колесницы. Использование лошади для верховой езды было изобретением кочевников Центральной Азии. В самое последнее время употребление в пищу лошадиной плоти является само собой разумеющимся среди бедных слоев населения континентальной Европы, хотя эта идея вызывает отвращение не только у белого американца, но и у некоторых равнинных индейцев, по свидетельству некоторых моих информаторов. Таким образом, не существует такой вещи, как присутствие лошади, определяющей ее культурное использование в определенном смысле.

Опять же, древние китайцы держали и овец, и коз, но идея использования шерсти для одежды была им чужда. У нас есть исторические свидетельства того, что использовать шерсть для изготовления войлока и ковров китайцы научились в более поздние времена у кочевого населения Центральной Азии. Самым удивительным, пожалуй, является разное отношение к крупному рогатому скоту в разных странах. Для нас нет ничего более очевидного, чем то, что скот следует держать как для получения мяса, так и молочных продуктов. Однако это отнюдь не повсеместная практика. Зулусы и другие племена банту в

Южной Африке широко используют молоко, но почти никогда не забивают своих животных, за исключением праздничных случаев. С другой стороны, еще более удивительным является тот факт, что восточные азиаты, такие как китайцы, японцы, корейцы и индокитайцы, испытывают стойкое отвращение к употреблению молока. Хотя китайцы, как отмечает доктор Лауфер, разводили множество животных, от которых можно было получить молоко, и постоянно контактировали с турецкими и монгольскими народами, чья основная пища состоит из молочных продуктов, они так и не освоили, казалось бы, столь очевидную и полезную экономическую практику. Соответственно, доктор Лауфер обоснованно заключает, что "наше потребление животного молока нельзя рассматривать как самоочевидное и спонтанное явление, за которое его уже давно приняли, но что это просто вопрос воспитанной силы привычки." [5-iii] Другими словами, использование факторов окружающей среды не автоматической и необходимой реакцией на них, а варьируется в зависимости от культуры соответствующих народов.

Творческое бессилие среды и, в особенности, подчиненная роль, которую она играет по сравнению с чисто культурными детерминантами культуры, такими как влияние определенной черты в соседнем племени или предварительное существование коренных культурных особенностей, могут быть поучительно проиллюстрированы несколькими другими примерами.

Так, мы видим, что среди северных атабасков западной Канады южные индейцы карриер и чилкотин разделяют с индейцами шусвап из племени салиш использование полуподземных хижин, которые даже зимой похожи на печи. Должны ли мы признать в этом приспособление к неблагоприятным климатическим условиям? Вряд ли, если учесть, что именно такой тип жилища используют атабаски, живущие дальше всех на юге, где, конечно, климат гораздо мягче, в то время как более северные племена этой семьи обходятся грубыми двойными навесами вокруг центрального очага. Использование полуподземных жилищ у карриеров и чилкотинов вполне объяснимо как контактный феномен. Они просто переняли эту идею у своих соседей-салишей: культурная среда оказалась более эффективной, чем физическая, в определении культурных черт. Другие представители той же семьи приводят соответствующие примеры. Хотя у многих северных атабасков зимы длинные и снежные, только те, которые контактируют с эскимосами, переняли у них деревянные очки, которые служат защитой от снежной слепоты. Точно так же они единственные представители племени, заменившие широко распространенные канадские сани на эскимосские сани с полозьями. [6-iii]

Как физическая среда затмевает по культурной значимости соседнюю культуру, так и она может исчезнуть в небытие перед лицом того, что мы можем назвать культурной инерцией - тенденцией к утверждению уже существующих культурных черт коренного населения. Знакомым примером такой тенденции является точное подражание формам орудий труда в совершенно другом и часто тугоплавком материале. Так, центральные эскимосы обычно делают лампы и горшки из мыльного камня. На острове Саутгемптон, где этого материала не хватает, они не придумали новую форму, а ценой большой изобретательности и труда скрепили плиты известняка так, чтобы получить традиционную форму. [7-iii] Аналогичное явление наблюдается и в других областях. Медные топоры с желобками были найдены в некоторых частях Соединенных Штатов; их форма в точности повторяет каменные топоры, характерные для тех же мест. Начало медного и бронзового веков в Европе также наводит на размышления. Зарождающийся металлург не использует свой материал автоматически, а рабски следует каменным или костяным моделям. Его медные украшения имитируют

медвежьи зубы или костяные бусы, его орудия напоминают каменные кельты и молотки более ранней эпохи. [8-iii] Как отмечает профессор Боас, основываясь на описаниях Богораса, аналогичное развитие можно проследить в истории чукотской палатки. Этот тип жилища крайне неуклюж и совсем не приспособлен к бродячей жизни оленных представителей племени, что значительно затрудняет их продвижение. Однако он представляет собой разновидность более древней формы стационарного дома, который использовался, когда чукчи были чисто морским народом. [9-iii].

Можно возразить, что подобные приспособления носят переходный характер, что, подобно тому как работники медной и бронзовой промышленности в конце концов освободились от влияния существовавшей ранее каменной техники, чукчи в конце концов отказались от своей неудобной палатки и разработали новый, более легко транспортируемый домик. Это, конечно, звучит очень правдоподобно, но не учитывает суть аргумента. Несомненно, неоднократно происходила все более совершенная адаптация к элементам физического окружения. Но сам факт, что история культуры, с ее материальной стороны, предполагает это прогрессивное приспособление, также подразумевает, что культурные явления в разные периоды времени отличаются там, где сохраняются одни и те же стимулы окружающей среды, и поэтому не могут быть объяснены ими, что мы и пытались доказать.

Действительно, окружающая среда не только не способна создавать культурные особенности, в некоторых случаях она даже не способна их увековечить. Так, гончарные изделия когда-то были распространены на обширной территории Новых Гебридских островов, но теперь они встречаются лишь в нескольких изолированных местах на одном острове. Опять же, на юго-востоке Новой Гвинеи была найдена древняя керамика, которая значительно превосходит своих современных представителей по уровню мастерства. [10-iii] Аналогичное явление было отмечено на юго-западе США, где в одном и том же регионе можно четко проследить эволюцию и деградацию глазурованной глиняной посуды. [11-iii] Доктор Риверс указал на еще более поучительный пример вырождения культуры. На Торресовых островах Меланезии у местных жителей нет каноэ для преодоления каналов, отделяющих их острова друг от друга, и они вынуждены использовать непригодные для рыбалки бамбуковые плоты. Тем не менее есть свидетельства того, что жители островов Торреса когда-то разделяли искусство изготовления каноэ со своими соотечественниками-океанами и что оно угасло в последние времена независимо от европейского влияния. Трудно представить себе народ, который с меньшей вероятностью *априори* утратил бы искусство навигации, чем группа островов Южных морей; однако их морская среда оказалась недостаточной для сохранения столь важной черты их повседневной жизни.

Подведем итог: Окружающая среда не может объяснить культуру, потому что идентичная среда соответствует различным культурам; потому что культурные черты сохраняются по инерции в неблагоприятной среде; потому что они не развиваются там, где они были бы явно выгодны для народа; и потому что они могут даже исчезнуть там, где этого меньше всего можно было бы ожидать по географическим принципам.

Должны ли мы в таком случае бесцеремонно исключить географию из культурных соображений? Это было бы явным перебором. Географические явления можно отбросить не больше, чем психологические. Они представляют собой, прежде всего, ограничивающие условия. Как культуры не могут противоречить психологическим принципам, так и они не могут, за исключением ограниченной меры, преобладать над географическими факторами. В качестве примера можно привести несколько понятных, хотя и несколько заезженных примеров: эскимосы не едят кокосов, а жители Океании не строят снежных домов; там, где не водится лошадь, ее невозможно одомашнить; в стране хопи, где отсутствуют водотоки,

естественно, не развилась навигация. Как отмечает Джочелсон, коряки северо-восточной Сибири не могут выращивать зерновые из-за низкой температуры и не могут преуспеть в скотоводстве из-за низкого качества трав. [12-iii] Это минимальное признание окружающей среды как чисто негативного фактора, однако, не дает полного представления о ней. Если убрать бизона из жизни равнинного индейца, его культурная атмосфера, конечно, изменится. Тем не менее мы видели, что присутствие бизона отнюдь не полностью определяло возможную культурную занятость. Вместо того чтобы охотиться на него, как солютрейские европейцы на дикую лошадь, индеец мог бы одомашнить его, как его однофамилец по ошибке в Азии одомашнил бизона. Таким образом, окружающая среда входит в культуру не как формирующий, а скорее как инертный элемент, готовый к отбору и формовке. Конечно, биологическая необходимость заключается в том, чтобы народ создал некую адаптацию к окружающим условиям, но такая адаптация не более спонтанно порождается средой, чем сугубо биологические адаптации. Существуют альтернативы адаптации - миграция и уничтожение.

Правда, как убедительно заметил доктор Висслер, если какой-то вид приспособления однажды установился, он будет иметь тенденцию сохраняться в регионе своего происхождения. [13-iii] Это, однако, иллюстрирует не столько активное влияние среды, сколько огромную силу культурной инерции, которая стремится увековечить старое приспособление, пусть даже несовершенное, если только оно имеет ценность для выживания.

В целом мы можем проиллюстрировать отношения культуры и среды аналогией, использованной доктором Висслером в другой связи, которая также возвращает нас к моей первоначальной аналогии экологической теории с ассоциативной системой в психологии. Окружающая среда снабжает строителей культурных сооружений кирпичом и раствором, но она не снабжает архитекторов планом. Как ясно показывают приведенные иллюстрации, существует множество способов соединения одних и тех же материалов, более того, всегда есть возможность выбора в отношении самих материалов. Развитие определенного архитектурного стиля и выбор особого материала из неопределенного числа возможных стилей и материалов - вот что характеризует ту или иную культуру. Поскольку география допускает более чем одно приспособление к одним и тем же условиям, она не может дать интерпретацию, которую ищет студент, изучающий культуру. Культура может быть построена из блоков окружающей среды не в большей степени, чем сознание из изолированных идей; и как ассоциация идей уже подразумевает синтезирующую способность сознания, так и сборка и использование факторов окружающей среды по определенному плану уже подразумевает избирательное и синтетическое агентство уже существующей или зарождающейся культуры.

IV. ДЕТЕРМИНАНТЫ КУЛЬТУРЫ

Психология, расовые различия, географическая среда - все это оказалось неадекватным для интерпретации культурных феноменов. Вывод очевиден. Культура - это вещь *sui generis*, которая может быть объяснена только в терминах самой себя. Это не мистицизм, а здравый научный метод. Биолог, каким бы метафизическим спекуляциям он ни предавался в отношении конечного происхождения жизни, в своей повседневной жизни не отступает от принципа, что каждая клетка происходит от какой-то другой клетки. Поэтому этнологу будет полезно постулировать принцип "*Omnis cultura ex cultura*". [1-iv] Это означает, что он будет объяснять данный культурный факт, объединяя его в группу культурных фактов или демонстрируя какой-то другой культурный факт, из которого он развился. Культурный феномен, подлежащий объяснению, может либо иметь предшественника в культуре

племени, в котором он обнаружен, либо быть привнесенным извне. Необходимо учитывать обе группы детерминант.

Внешние детерминанты культуры, объединенные под заголовком "диффузия" или "контакт народов", неоднократно упоминались на предыдущих страницах. Их подробное рассмотрение представляется желательным, поскольку трудно преувеличить их значение.

"Цивилизация, - говорит Тайлор, - это растение, которое гораздо чаще распространяется, чем развивается"; [2-iv] и последние этнографические мемуары, дошедшие до нас, выражают те же чувства: "Заимствовать идею у соседей всегда было и есть гораздо легче, чем зародить новую идею; и передача культурных элементов, которая во все века происходила множеством различных способов, была и остается одним из величайших стимулов культурного развития" [3-iv].

Яркой иллюстрацией культурной ассимиляции является пример японцев, которые в XIX веке переняли нашу научно-техническую цивилизацию в готовом виде, так же как в более ранний период они оптом переняли культуру Китая. Важно отметить, что не всегда люди с более низкой культурой остаются пассивными реципиентами в процессе диффузии. Это хорошо видно на примере распространения индейской кукурузы. Белый колонист "не просто позаимствовал семена кукурузы, а затем в соответствии с уже установленными методами ведения сельского хозяйства или на основе оригинальных идей развил собственную культуру кукурузы", но "перенял весь материальный комплекс культуры кукурузы", как это было у аборигенов [4-iv] История индейской кукурузы также иллюстрирует удивительную быстроту, с которой культурные ценности могут распространяться по земному шару. Незвестная в Старом Свете до открытия Америки, она упоминается как известная в Европе в 1539 году и достигшая Китая между 1540 и 1570 годами. [5-iv]

Естественно, возникает вопрос, мог ли этот процесс распространения, который в наше время является предметом непосредственного наблюдения, иметь значение в более ранние периоды человеческой истории, когда средства коммуникации были более примитивными. Что касается этого вопроса, то мы всегда должны помнить, что методы передвижения с момента изобретения колесной тележки до недавнего времени развивались очень незначительно. Как отмечает Монтелиус, периоды 1700 года до н. э. и 1700 года н. э. различаются в этом отношении гораздо меньше, чем можно было бы предположить при поверхностном рассмотрении. Однако мы знаем, что несовершенство средств передвижения не препятствовало распространению культуры в исторические времена.

Великий шведский археолог, действительно, дал нам увлекательнейшую картину торговых отношений Северной Европы в более ранние периоды и их влияния на развитие культуры. [6-iv] Мы с удивлением узнаем, что в девятом и десятом веках нашей эры торговля велась с большой интенсивностью между Севером Европы и сферой магометанской культуры, поскольку на шведской земле были найдены десятки тысяч арабских монет. Но сношения с отдаленными странами восходят к гораздо большей древности. Одним из самых мощных стимулов торговых отношений между севером и югом Европы было стремление более южного населения заполучить янтарь - материал, распространенный только в Балтийском регионе и встречающийся, в частности, в районе Ютландии и устья Вислы. Янтарные бусы были найдены не только в швейцарских свайных жилищах [7-iv], но и в микенских могилах второго тысячелетия до н. э. Многочисленные находки изделий из янтаря в Италии и других частях Южной Европы доказывают значение, которое придавалось этому материалу, обменивавшемуся на медь и бронзу. Состав скандинавских бронз указывает на то, что их материал был завезен не из Англии, а из далеких регионов Центральной Европы. То, что

бронза была не местного производства, не вызывает сомнений, поскольку олово в Швеции вообще не встречается, а медные месторождения северной Скандинавии оставались нетронутыми примерно до 1500 лет после окончания бронзового века. Учитывая высокий уровень развития бронзовой техники в Скандинавии и тот факт, что каждый фунт бронзы приходилось импортировать извне, было бы трудно преувеличить масштабы контактов с южным населением. Но взаимодействие не ограничивалось югом. Например, шведское оружие и орудия труда были обнаружены в Финляндии. В Дании были найдены золотые украшения в форме полумесяца ирландского происхождения, а на шведской наскальной живописи с тщательной точностью изображен тип бронзового щита, распространенный в определенный доисторический период в Англии.

Монтелиус показывает, что исторические связи того типа, который так широко засвидетельствован для бронзового века, имели место и в предшествующую неолитическую эпоху. Каменные молотки из Швеции, датируемые третьим дохристианским тысячелетием, и кремневые кинжалы были найдены в Финляндии, а глиняная посуда, характерная для неолитической Скандинавии, встречается и на балтийском побережье России. Каменные погребальные кубышки со своеобразным овальным отверстием на одном конце встречаются на ограниченном участке юго-западной Швеции, а также в Англии. Поскольку подобные памятники не были обнаружены ни в других частях Швеции, ни в Ютландии или на Датских островах, они указывают на прямое взаимодействие между Британией и западной Швецией примерно 2 000 лет до н. э. Еще более древняя форма захоронений объединяет Скандинавию с другими частями континента. Камеры, сложенные из больших камней, поставленных набок и достигающих от пола до крыши, более поздние с длинным крытым проходом и более древние без него, весьма характерны для Швеции, Дании, Британских островов и побережья Европы от устья Вислы до берегов Франции и Португалии, Италии, Греции, Крыма, Северной Африки, Сирии и Индии. Специфическое сходство убеждает самых компетентных судей в том, что некоторые, по крайней мере, из этих широко распространенных "дольменов" исторически связаны со своими шведскими аналогами, а поскольку самые древние из этих северных камер датируются 3 000 лет до нашей эры, мы, таким образом, имеем свидетельство распространения культуры примерно на пять тысячелетий назад.

Очень интересно проследить под руководством Монтелиуса развитие культуры, как оно, по-видимому, происходило на юге Швеции. Начиная с самых ранних периодов, мы видим, что прибрежные районы были населены рыбаками и охотниками. На последующем этапе появляется грубая керамика с изделиями из кости и оленьего рога, а также свидетельства одомашнивания собаки. В эпоху позднего неолита появляются идеально отполированные каменные молотки и изящные кремневые орудия, а также признаки одомашнивания крупного рогатого скота, лошадей, овец и свиней и начала возделывания земли. Грубо говоря, мы можем предположить, что культура Скандинавии в конце каменного века напоминала по своему развитию культуру земледельческих племен Северной Америки и Полинезии, обнаруженную первыми европейскими исследователями. Мы можем предположить, что это был длительный период роста культуры коренного населения, за которым к его концу последовали тесные отношения с пришельцами. Тем не менее, именно более обширные контакты бронзового периода быстро подняли предков шведов на культурную позицию, значительно превышающую первобытный уровень, с акцентом на земледелие, использование шерстяной одежды и знание металлургии. И снова иностранное

влияние, которое впоследствии принесло знание железа, а в третьем веке нашей эры превратило скандинавов в литературный народ, наводнило их страну художественными изделиями высочайшей из существовавших тогда римских цивилизаций и, в конце концов, ввело христианство.

Случай со скандинавской культурой довольно типичен. Сначала мы имеем длительный процесс неторопливого и относительно спокойного развития, который сменяется чрезвычайно быстрой ассимиляцией культурных элементов извне. Благодаря контактам с племенами, обладавшими более высокой цивилизацией, древние скандинавы приобщились к ее благам и даже преуспели в особых ее областях, таких как бронзовая работа, которую из-за недостатка материала они физически не смогли бы развить без посторонней помощи. Диффузия была определяющим фактором культурного прогресса скандинавов от дикости к цивилизации.

Очевидно, что такое настаивание на контактах народов как условия культурной эволюции не решает конечной проблемы происхождения культуры. Вопрос, естественно, напрашивается сам собой: Если скандинавы получили свою цивилизацию с Юго-Востока, то как возникли сами восточные культуры? Тем не менее, когда мы рассматриваем эти высшие цивилизации Старого Света, мы снова встречаемся с неопровержимыми доказательствами того, что одним из условий развития является контакт народов и последующая диффузия культурных элементов. Это ясно видно из рассмотрения древних цивилизаций Египта, Вавилонии и Китая.

В настоящее время мы располагаем многочисленными свидетельствами более позднего каменного века в Египте с исключительно высоким уровнем развития искусства скола, а также образцами керамики и другими признаками оседлого образа жизни. Около 5 000 лет до н. э. эта ненарушенная эволюция начала страдать от серии миграций западноазиатских племен, принесших с собой ряд культурных растений и одомашненных животных, а также различные другие особенности, которые, возможно, включали искусство выплавки меди, в то время как керамическая посуда более раннего периода так сильно совпадает с керамикой Элама на территории современной южной Персии, что культурная связь кажется определенно установленной.

Если от Египта мы обратимся к наиболее вероятному источнику чужеродных элементов культуры, найденных там, а именно к региону Месопотамии, возможно, древнейшему очагу высшей цивилизации в Азии, мы снова обнаружим, что культура Вавилонии времен знаменитого законодателя Хаммурапи (около 2 000 лет до н. э.) не является продуктом чисто местного роста, а представляет собой результат по крайней мере двух компонентов, шумерской цивилизации южной Вавилонии и аккадской культуры севера. Несомненно, что аккадцы переняли у шумеров искусство письма, и этот контакт также стимулировал их художественное развитие. Эволюция шумерской цивилизации теряется в неясности, но на основании хорошо известных исторических случаев мы не должны колебаться, отводя им исключительно творческую, а другим группам населения - исключительно рецептивную роль. Мы можем с уверенностью предположить, что раннее величие шумерской цивилизации также в значительной степени было обусловлено стимулами, полученными через внешние связи. То, что ценные культурные элементы могут быть заимствованы как с более низкого, так и с более высокого уровня, уже было продемонстрировано на примере кукурузы. Это также, помимо прочего, иллюстрирует история китайцев.

Китайцев обычно представляют развивающимися в полной изоляции от других народов. Однако эта традиционная концепция разрушается при более глубоком изучении. Доктор

Лауфер показал, что китайская цивилизация также представляет собой сложную структуру, обусловленную слиянием различных культурных потоков. Будучи изначально внутренним народом, населявшим среднее и нижнее течение Желтой реки, они постепенно вышли на побережье и овладели искусством мореплавания благодаря контакту с индокитайскими мореплавателями. Знакомство с северными кочевниками турецкого и тунгусского происхождения привело к использованию лошади, осла и верблюда, а также к практике войлочного и коврового ткачества, возможно, даже к освоению мебели и железной техники.[8-iv] Самое главное, оказывается, что основы сельского хозяйства, скотоводства, металлургии и гончарного дела, а также менее ощутимые черты цивилизации являются общими для древнего Китая и Вавилонии, что заставляет нас прийти к выводу, что и китайская, и вавилонская культуры являются ответвлениями от общего азиатского субстрата. Было бы бесполезно рассуждать об относительном вкладе каждого центра в этот древний культурный фонд. Главное, что древнейшие азиатские цивилизации, о которых мы имеем какие-либо свидетельства, уже указывают на тесный контакт народов и рассеивание культурных элементов.

Таким образом, контакты народов являются необычайным стимулом для развития культуры. Благодаря свободному обмену искусствами и идеями между группами ранее независимых народов становится возможным превосходство и сложность, которые без такого распространения никогда бы не возникли. Нельзя недооценивать роль, которую играет в этом процессе более грубое население. Они могут вносить как активный, так и пассивный вклад; активный - путем передачи знаний, приобретенных самостоятельно, как в случае с техникой войлока, которой китайцы научились у северных кочевников; пассивный - путем формирования низшей касты, на которую перекладывается экономический труд, и тем самым освобождая своих завоевателей для более широкой деятельности в менее утилитарных сферах культуры.

Тем не менее, прежде чем народы смогут передать свою культуру другим людям, с которыми они вступают в контакт, они должны сначала развить эту культуру. Таким образом, остается вопрос: что определяет эту эволюцию? Для того чтобы правильно взглянуть на этот вопрос, мы должны на мгновение рассмотреть прогресс человеческой цивилизации в целом. Археологические исследования показывают, что современной эпохе стальных и железных орудий предшествовала эпоха бронзовых и медных орудий, которой, в свою очередь, предшествовал каменный век, подразделяющийся на более поздний период полированных и более ранний период просто оббитых каменных орудий. Хронологические соотношения этих эпох чрезвычайно наглядны. По самой низкой оценке любого компетентного наблюдателя, возраст палеолитического человека в Европе составляет 50 000 лет; [9-iv] поскольку это, безусловно, предельно минимальное значение, которое может быть установлено на геологических основаниях, мы можем с полным основанием предположить, что возраст человеческой культуры в целом вдвое больше. Используя грубую оценку, допустимую в дискуссиях такого рода, мы можем считать, что конец палеолитической эпохи датируется примерно 15 000 лет назад. Короче говоря, на протяжении более чем восьми десятых своего существования человеческий вид оставался на культурном уровне, в лучшем случае сопоставимом с австралийским. Можно предположить, что именно в течение этого огромного промежутка времени произошло расселение по земному шару и изоляция закрепила более широкое разнообразие языка и культуры, и выше того, что могло быть сохранившимся культурным субстратом, общим для самой ранней неразделенной человеческой группы. Последующий неолитический период в разных частях земного шара закончился в разное время и не был пройден большинством американских аборигенов и жителей Океании к моменту их открытия. Однако с более широкой точки зрения, принятой

здесь, он был освобожден от эпохи металлургии лишь в очень недавнем прошлом. По самым ранним оценкам, которые я видел, даже в Месопотамии это событие произошло не ранее 6000 года до нашей эры. Таким образом, на протяжении девяти десятых своего существования человек не владел искусством выплавки меди из руды. Наконец, техника производства железа не датируется 4000 лет назад; человечеству потребовалось девятьюстами шестью сотыми своего существования, чтобы развить это искусство.

Можно сравнить прогресс человечества со столетним человеком, который восемьдесят пять лет своей жизни бездельничает в детском саду, десять лет ходит в начальные классы, а затем с молниеносной быстротой проносится через гимназию, среднюю школу и колледж. Культура, похоже, развивается крайне медленно, пока не будет пройден определенный "порог", после чего она устремляется вперед, набирая обороты с неожиданной скоростью. Для этой особенности культуры в целом существует множество миниатюрных параллелей в специальных подразделах истории культуры. Естественные науки лежали в спячке, пока Кеплер, Галилей и Ньютон не всколыхнули их беспрецедентную активность, то же самое происходило и с прикладными науками примерно до столетия назад.

Эта прерывистость развития получает убедительную дополнительную иллюстрацию при рассмотрении специальных подразделений древней культуры. Хотя эпоха палеолита, безусловно, предшествовала более позднему каменному веку, археологам до сих пор не удалось показать этапы, по которым поздний период мог развиться из более раннего. Конечно, этот пробел может быть вызван просто недостатком наших знаний. Однако, когда мы рассматриваем палеолитический период, перед нами снова встает тот же факт. Не существует упорядоченной прогрессии от солютрейского до магдаленского времени. Высокоразвитая кремневая техника первого периода сходит на нет во втором, а ее место занимает то, что кажется спонтанным порождением изделий из кости и слоновой кости, с высоким уровнем развития реалистического искусства.

В свете этих данных кажется совершенной бессмыслицей утверждать, что ранняя европейская цивилизация по какому-то закону, заложенному в самой природе культуры, развивалась так, как указывают археологические находки. Южная Скандинавия не могла иметь бронзовый век без чужеродного влияния. В этом случае прерывистость была результатом культурного контакта. Возможно, отсутствие определенного направления, наблюдаемое на протяжении всего каменного века, отчасти объясняется аналогичными причинами - миграциями и контактами различных народов, как предполагает профессор Соллас. Но важно отметить, что прерывистость - необходимая черта культурного прогресса. Неважно, можем ли мы определить конкретную точку в ряду, в которой появилась значимая черта. Неважно, что, как я предположил при обсуждении расовых признаков, *глубинные причины* явлений протекают совершенно непрерывно. Где-то в наблюдаемых культурных *эффектах* есть важное новшество, которое приводит к определенному разрыву с прошлым. С широкой точки зрения, например, неважно, носит ли доктрина эволюции имя младшего или старшего Дарвина, Ламарка или Сент-Илера; главное, что так или иначе эта идея возникла и, укоренившись, привела к неисчислимым результатам в современной мысли.

Если культура, даже не подверженная влиянию иноземных контактов, развивается скачками, нам, естественно, хотелось бы выяснить, чем обусловлены такие "мутации". В этом отношении прерывистость коренной эволюции несколько отличается от прерывистости, связанной с культурным развитием в результате диффузии. Совершенно невозможно, чтобы Скандинавия производила бронзу в отсутствие олова. Но *априори* можно предположить, что ненарушенная культура может обязательно развиваться путем того, что биологи называют "ортогенетической эволюцией", то есть в определенном направлении через определенные

этапы. Это, собственно, и есть то, что принято называть классической схемой культурной эволюции, протагонистами которой являются такие люди, как Морган. Как же наблюдаемые факты согласуются с этой теоретической возможностью?

Как утверждают профессор Боас и американские этнологи в целом, [10-iv] многие факты совершенно не согласуются с теорией однолинейной эволюции. Эту теорию можно проверить очень просто, сравнив последовательность событий в двух или более областях, в которых происходило независимое развитие. Например, следовала ли технология в Африке тем же путям, что и в древней Европе? Сегодня мы знаем, что нет. Хотя, в отличие от южной Скандинавии, Темный континент не испытывает недостатка в медных месторождениях, африканский каменный век сменился не медным, а непосредственно железным периодом. Точно так же я уже отмечал, что обладание одними и теми же одомашненными животными не приводит к их одинаковому экономическому использованию, в то время как тунгус ездит на оленях, другие сибиряки запрягают своих животных в сани; китаец не будет доить свой скот, в то время как рацион зулусов состоит в основном из молока. То, что то или иное новшество появилось в определенное время и в определенном месте, конечно, не в меньшей степени является результатом определенных причин, чем любое другое явление Вселенной. Но часто кажется, что оно было вызвано случайным комплексом условий, а не в соответствии с каким-то фиксированным принципом.

Например, изобретение колеса произвело революцию в способах передвижения. Почему же эта идея получила развитие в Старом Свете и не прижилась среди американских индейцев? Здесь мы сталкиваемся с одним из тех конечных фактов, которые просто должны быть приняты, как, например, тот факт, что вода при замерзании расширяется, а другие вещества сжимаются. Насколько мы можем судить, изобретение могло быть сделано как в Америке, так и нет; и, насколько нам известно, оно никогда не будет сделано там до скончания веков. В связи с этим возникает очень важное соображение. Та или иная культура, по крайней мере, в определенной степени является уникальным явлением. В той мере, в какой это так, она не поддается обобщенному рассмотрению, и объяснение культурного феномена будет состоять в том, чтобы отсылать его к конкретным обстоятельствам, которые ему предшествовали. Другими словами, объяснение будет состоять в изложении его прошлой истории; или, говоря иначе, оно не может включать в себя предположение об органическом законе культурной эволюции, который обязательно произведет наблюдаемый эффект.

В качестве иллюстрации можно привести факты, которые уже приводились в другой связи. Когда медное орудие изготавливается не в соответствии с требованиями материала, а в прямом подражании уже существовавшим каменным узорам, мы имеем пример культурной инерции: только прошлая история технологии делает эти явления мыслимыми. Так, громоздкая палатка чукчей, которая соответствует стилю докочевого существования, объясняется, как только становится известна прошлая история племени.

Явления, сохраняющиеся в отрыве от первоначального контекста, технически известны как "пережитки" и составляют один из самых интересных разделов этнологии. Один или два дополнительных примера сделают их природу еще более понятной. Лодки викингов были приспособлены как для гребли, так и для плавания. Зачем лишние приспособления для гребли, от которых впоследствии отказались? Как только мы узнаем, что норвежские лодки изначально были гребными, а паруса были добавлены позже, гребное оборудование оказывается в своем культурном окружении, и проблема решена. Можно привести еще один пример из другого периода жизни. Среди индейцев арапахо существует ряд танцевальных организаций, разделенных по возрасту. Членство в ней приобретает ровесниками одновременно, каждый из которых получает необходимые церемониальные инструкции от

старшего, прошедшего в свое время через танец. Эти пожилые мужчины, которым кандидаты платят за их услуги, могут принадлежать к любой из высших организаций. Как ни странно, каждой группе танцоров помогают несколько "старших братьев", каждый из которых ранжирует их на *два* класса в ряду танцоров. Эта особенность совершенно не ясна из одних только данных по арапах. Однако, когда мы обращаемся к индейцам хидатса, у которых, по некоторым данным, эта система возрастных обществ зародилась, мы обнаруживаем, что здесь самая младшая группа мужчин не покупает инструкции у разношерстной группы старших мужчин, а покупает танец сразу у всего второго класса; эта группа, чтобы получить привилегию исполнить танец, должна купить танец третьего класса, и так далее. Во всех этих покупках группа продавцов стремится вымогать как можно более высокую цену, в то время как покупатели стараются обойтись как можно дешевле, и в этом им помогает вторая высшая группа, *то есть* группа, стоящая в одном ряду с продавцами. Здесь отношения между второкурсниками-старшекурсниками и первокурсниками-младшекурсниками вполне понятны; и первокурсники, и младшие, если продолжить аналогию, испытывают естественную экономическую враждебность к второкурсникам, и наоборот. Употребление арапах объяснимо как пережиток этого более раннего состояния хидатса.

Наша собственная цивилизация насквозь пронизана выжившими, так что дальнейшие иллюстрации излишни. Однако они указывают на другой аспект нашей общей проблемы. Конечно, в каждой культуре различные черты связаны друг с другом без какой-либо существенной связи между ними. Иллюстрацией такого типа связи является упомянутая доктором Лауфером связь между азиатскими племенами, а именно: у всех народов, использующих в питании молоко, есть эпические поэмы, а у тех, кто воздерживается от молока, эпической литературы нет. Этот тип случайной ассоциации, обусловленной историческими причинами, обсуждался доктором Висслером [11-iv] и профессором Чекановским. [12-iv] Но случаи выживания показывают, что может существовать *органическая* связь между явлениями, которые стали разделенными и рассматриваются дескриптивным этнологом как отдельные. В таких случаях один признак является детерминантой другого, возможно, как фактически предшествующая причина, возможно, как часть одного и того же явления в том смысле, в котором сторона треугольника соотносится с углом.

Пара иллюстраций прояснит этот вопрос. Примитивные термины отношений часто обнаруживают характерные отличия в коннотации от своих ближайших эквивалентов в европейских языках. С другой стороны, они удивительно похожи не только у многих североамериканских индейцев, но и во многих других регионах земного шара, таких как Австралия, Океания, Африка. Самая яркая особенность этой системы номенклатуры заключается во всеохватности некоторых терминов. Например, слово, которое мы переводим как "отец", применяется без разбора к отцу, всем его братьям и некоторым кузенам мужского пола; в то время как слово "мать", соответственно, используется для сестер матери и некоторых кузенов женского пола. С другой стороны, дядя или тетя по отцовской и материнской линии жестко разграничиваются терминологической разницей. Как понял Морган и четко осознал Тайлор, эта система связана с односторонней экзогамной родственной организацией, при которой человек считается принадлежащим к экзогамной социальной группе одного, и только одного, из своих родителей. Терминология, которая на первый взгляд кажется столь любопытной, затем очень просто разрешается в метод называния тех членов племени, которые принадлежат к социальной группе и поколению отца, тем же термином, что и отец, в то время как дяди по материнской линии, которые должны принадлежать к другой группе из-за экзогамного правила, отличаются от отца.

Короче говоря, терминология просто выражает существующую социальную организацию. В ходе всемирного исследования Тайлор обнаружил, что число народов, использующих описанный мною тип номенклатуры и разделенных на экзогамные группы, примерно в три раза больше, чем можно было бы ожидать на основании доктрины случайности: другими словами, эти два, казалось бы, разных явления причинно связаны. [13-iv] Эту интерпретацию недавно настойчиво отстаивал доктор Риверс, и я рассмотрел данные по Северной Америке с этой точки зрения. В результате выяснилось, что практически все племена с экзогамными "кланами", *то есть* матрилинейными родственными группами, или экзогамными "гентами", *то есть* патрилинейными родственными группами, имели систему описанного типа, в то время как у большинства племен, не имевших таких групп, также отсутствовала рассматриваемая номенклатура. Отсюда следует, что между этими явлениями, безусловно, существует функциональная связь, хотя можно предположить, что оба они функционально связаны с другими явлениями, и что действительно значимую связь еще предстоит определить.

В качестве связанной иллюстрации можно привести следующие явления. Среди кроу Монтаны, хопи Аризоны и некоторых меланезийских племен один и тот же термин применяется к сестре отца и к дочери сестры отца; самом деле, среди кроу и хопи этот термин распространяется на всех потомков женского пола через женщин сестры отца *до бесконечности*. Такое использование сразу же становится понятным из тенденции называть самок отцовской группы, принадлежащих к его и младшим поколениям, одним термином, независимо от поколения, *если* происхождение ведется через мать, ибо в этом случае, и только в этом случае, данные особи будут принадлежать к одной и той же группе. И дело в том, что в каждом из упомянутых случаев групповая принадлежность прослеживается через мать, в то время как я не знаю ни одного случая, когда отцовское происхождение сосуществовало бы с номенклатурным игнорированием поколений в описанной форме.

Таким образом, мои примеры показывают, что культурные черты могут быть функционально связаны, и этот факт делает возможным параллелизм, пусть и ограниченный, культурного развития в разных частях земного шара. Таким образом, область культуры не является регионом полного беззакония. Здесь, как и везде, сходные причины порождают сходные следствия, хотя сложные условия, с которыми мы имеем дело, требуют необычайной осторожности в определении корреляции явлений. Правда, американские этнологи показали, что в ряде случаев сходные явления можно отнести к разным причинам; короче говоря, непохожие предшественники сходятся в одной точке. Однако, рискуя быть преданным анафеме как человек совершенно неисторического склада ума, я должен выразить свое убеждение в том, что этот момент был переигран и что продолжающееся настаивание на нем американистов само по себе является иллюстрацией культурной инерции. Действительно, подавляющее большинство так называемых конвергенций - это не подлинные, а ложные аналогии, вызванные тем, что мы сваливаем вместе различные факты по незнанию их истинной природы, подобно тому, как необученный ум классифицирует летучих мышей с птицами или китов с рыбами. Однако когда достаточно полное знание обнаруживает не поверхностное сходство, а абсолютную идентичность культурных особенностей, было бы просто чудом предположить, что такая эквивалентность каким-то образом формировалась под воздействием различных детерминант. Когда зулусы Южной Африки, австралийцы и индейцы племени кроу разделяют табу на свекровь, налагающее взаимное избегание на мать жены и мужа дочери, с совершенно одинаковым психологическим коррелятом, на мой взгляд, было бы опрометчиво без попытки представить доказательства утверждать, что этот обычай в каждом случае должен был развиваться из совершенно разных мотивов. Конечно, этот особый обычай еще не получил, на мой взгляд,

удовлетворительного объяснения. Тем не менее, в отличие от некоторых моих коллег и от позиции, которую я сам когда-то разделял, я теперь считаю, что уклоняться от реальной проблемы - это пассивность, и что в той мере, в какой любое объяснение признает проблему, любое объяснение предпочтительнее, чем щегольство изысканными фразами об уникальности культурных феноменов. Когда, однако, мы спрашиваем, какого рода объяснение может быть дано, мы обнаруживаем, что оно по необходимости является *культурным* объяснением. Тайлор, *например*, считает, что этот обычай связан с социальным правилом, согласно которому муж поселяется у родственников жены, и что табу лишь обозначает разницу между ним и остальными членами семьи. Здесь мы имеем дело с явным проявлением одного культурного феномена в качестве детерминанты другого.

Не так сложно, как может показаться на первый взгляд, согласовать принцип, согласно которому культурное явление объяснимо только уникальным сочетанием предшествующих обстоятельств, с принципом, согласно которому подобные явления являются продуктом подобных предшествующих обстоятельств. Существенным моментом является то, что в любом случае детерминантой является прошлая история. Не обязательно, чтобы происходили определенные вещи; но если они происходят, то существует, по крайней мере, значительная вероятность того, что произойдут и некоторые другие вещи. Разнообразие возникает там, где конкретная важная вещь, скажем, колесо, была открыта или придумана в одном регионе, но не в другом. Параллелизм имеет тенденцию возникать, когда одно и то же значимое явление разделяется разными культурами. Остается верным, что в истории культуры мы, как правило, мудствуем после события. *Априори* кто бы не ожидал, что доение должно следовать за одомашниванием крупного рогатого скота?

Когда мы обнаруживаем, что тип терминологии родства определяется экзогамией или матрилинейным происхождением, мы, действительно, дали культурное объяснение культурному факту; но для окончательных проблем, как возникла экзогамия или материнское происхождение, мы можем оказаться не в состоянии дать решение. Очень часто мы не можем установить предшествующий или коррелирующий культурный факт для другого культурного факта, но можем просто сгруппировать его с другими такого же рода. Такого рода параллели часто встречаются в этнологической литературе. Например, то, что первобытный человек повсеместно верит в одушевленность природы, представляется несводимой данностью, которую мы, конечно, можем перефразировать и повернуть туда-сюда для более четкого изучения, но вряд ли сможем свести к более простым терминам. Все, что мы можем сделать, - это объединить любой конкретный пример такого анимизма в общий класс по примеру всех научных интерпретаций. То, что определенные тенденции, встречающиеся практически повсеместно, характерны для культуры, не может отрицать ни один честный наблюдатель, и это очевидное дело этнологии - установить все такие закономерности, чтобы как можно больше культурных феноменов попали в соответствующие категории. Игнорировать такие общие характеристики культуры, которые в определенном смысле могут рассматриваться как детерминанты конкретных культурных данных или, скорее, как принципы, на основе которых они являются конкретными проявлениями, могут только те, кто выводит каждую черту, схожую в различных сообществах людей, из одного географического источника.

Недавно я завершил исследование обществ равнинных индейцев, начатое на основе самых строгих исторических принципов, с явным уклоном в пользу уникальности культурных данных. Но, разбив о бедра предположение о том, что североамериканские общества сродни аналогичным институтам в Африке и других странах, я столкнулся с тем фактом, что, в конце концов, среди равнинных индейцев, как и среди других племен, тенденция

ровесников собираться вместе формировала социальные организации и, таким образом, выступала в качестве культурного детерминанта.

Помимо таких интерпретационных принципов для особых фаз цивилизации, существуют и более широкие обобщения культурных феноменов. Одно из них неоднократно упоминалось под названием "культурная инерция" или "выживание" - иррациональное сохранение какой-либо черты, когда контекст, в котором она имела место, исчезает. Но культура - это не просто пассивное, но и динамичное явление. Это хорошо видно на примере ассимиляции чужеродного культурного стимула. Как я уже отмечал, для идеального культурного взаимопроникновения недостаточно привести две культуры в контакт. Существенную роль играет элемент отбора. Не все, что предлагает чужая культура, заимствуется. Японцы приняли наши технологии, но не нашу религию и этикет. Более того, то, что принимается, может претерпевать очень значительные изменения. Хотя диапазон явлений чрезвычайно широк и не может быть исчерпан в нескольких словах, представляется достаточно очевидным, что, как правило, существующая культура сразу же воспринимает чужеродный элемент и моделирует его в соответствии с *местным* образцом. Так, индейцы кроу, имевшие пару соперничающих организаций, позаимствовали общество у хидатса, где такого соперничества не существовало. Сразу же кроу навязали новому обществу свою концепцию, и оно стало конкурентом другой их организации. Аналогичным образом у пауни сильно развит культ звезды. Их фольклор во многом схож с фольклором других равнинных племен, у которых, несомненно, были заимствованы некоторые сказания. Однако в процессе заимствования эти истории претерпели изменения, и те же эпизоды, которые в других местах связаны с человеческими героями, теперь получили астральное окружение. Существовавшая ранее культурная модель синтезирует новый элемент со своими собственными представлениями.

Другая тенденция, характерная для всех культур, - рационалистическое объяснение того, что разум никогда не порождает. Это очень ярко проявляется в оправдании существующих культурных особенностей или мнений, приобретенных в качестве члена определенного общества. Гегелевское представление о том, что все существующее рационально, и поповское "все, что есть, правильно" имеют свои параллели в первобытных легендах и литературе религиозных и политических пристрастий. В особой форме используемого обоснования мы снова находим определяющее влияние окружающей культурной атмосферы. Среди равнинных индейцев почти все объясняется как результат сверхъестественного откровения; если воин избежал ранения в бою, то это потому, что он носил перо, дарованное ему в видении; если он приобретает большой табун лошадей, то это во исполнение спиритического сообщения в период отрочества. В сообществе, где господствуют объяснения такого рода, мы не удивляемся, обнаружив, что происхождение обрядов тоже почти единодушно к видению и что даже самые тривиальные изменения в церемониальной одежде не утверждаются как оригинальное изобретение, а приписываются сверхъестественным побуждениям. Таким образом, существующая культура вдвойне определяет объяснение, предлагаемое для того или иного культурного феномена. Она заставляет искать *смысл* своего существования, а тип интерпретации соответствует объяснительной модели, характерной для данной культуры.

Таким образом, культура предстает как закрытая система. Возможно, мы не сможем объяснить все культурные явления или, по крайней мере, не сможем объяснить их до определенного предела; но в той мере, в какой мы вообще *можем* их объяснить, объяснение должно оставаться в плоскости культуры.

Каковы детерминанты культуры? Мы обнаружили, что культурные черты могут передаваться извне и в той мере, в какой они определяются культурой чужого народа. Необычайные масштабы такой диффузии доказывают, что фактическое развитие данной культуры не соответствует врожденным законам, обязательно приводящим к определенным результатам, - такие гипотетические законы отменяются контактом с чужими народами. Но даже там, где культура развивается относительно самобытно, сравнение с другими культурами показывает, что один шаг не обязательно ведет к другому, что изобретение, например, колеса или приручение животного, происходит в одном месте и не происходит в другом. В силу такого разнообразия мы должны отказаться от поиска общих формул культурной эволюции и признать в качестве определяющего фактора того или иного явления уникальный ход его прошлой истории. Однако в сфере культуры существуют не только прерывистость и разнообразие, но и стабильность и согласие. Дискретные шаги, которыми отмечена история культуры, могут не определять друг друга, но каждый из них может включать в себя в качестве необходимого или, по крайней мере, вероятного следствия другие явления, которые во многих случаях являются просто новыми аспектами одного и того же явления, и в таком случае один культурный элемент, изолированный в описании, является детерминантой или коррелятом другого. Что касается тех явлений, которые мы вынуждены принимать как реальность без возможности дальнейшего анализа, то мы, по крайней мере, можем классифицировать большое их количество и объединить отдельные случаи в группу сходных фактов. Наконец, существуют доминирующие характеристики культуры, такие как культурная инерция или вторичная рационализация привычек, приобретенных членами группы иррационально, которые служат широкими интерпретационными принципами в истории цивилизации.

Короче говоря, как и в других науках, в этнологии есть конечные, неустраняемые факты, особые функциональные отношения и принципы более широкого охвата, которые ведут нас через хаотический лабиринт деталей. И как инженер обращается к физическим законам, так и социальный строитель будущего, стремящийся переделать культуру своего времени и приумножить ее культурные ценности, будет обращаться за советом к этнологии, науке о культуре, которая, по мнению Тайлора, "по сути своей является наукой реформаторов".

V. УСЛОВИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Большинство описательных монографий о первобытных племенах содержат списки слов, которыми туземцы обозначают своих кровных и брачных родственников. Причина этого далеко не очевидна. Почему бы не оставить эту тему в руках лингвиста-лексикографа? Действительно, первобытное употребление в этом отношении очень причудливо с нашей точки зрения, но таковы же и первобытные представления по целому ряду вопросов, которые также находят свое выражение в речи. Утонченность пространственных различий в североамериканских языках, классификация цветов, животных или других групп природных явлений представляют не меньший интерес с психологической точки зрения. Зачем же тогда выделять в трактате о культуре определенный отдел лексики аборигенов? Ответ прост: термины родства имеют прямое отношение к культурным данным.

Сам факт, что первобытные племена часто используют термины родства в качестве слов обращения там, где мы должны заменить личные имена, является социальной практикой, представляющей этнологический интерес. Но главное заключается в том, что используемые термины часто очень определенно соотносятся с конкретными социальными обычаями. Вообще говоря, использование разных слов для двух типов родственников связано с реальным различием в их социальных отношениях к говорящему. Так, большинство

первобытных племен не проводят различий между дочерью сестры отца и дочерью брата матери. Но среди мивокв Калифорнии, где один из двоюродных братьев и сестер может быть женат, в то время как другой находится в пределах запрещенных степеней, дискриминация проводится в языке. Опять же, во многих регионах мира совершенно особые узы связывают дядю по материнской линии с сыном сестры, и, соответственно, мы видим, что он очень часто резко отличается от дяди по отцовской линии в номенклатуре.

С другой стороны, мы часто можем очень естественно объяснить использование одного слова для двух или более родственников, которых мы обозначаем столькими же разными словами. Например, ведды на Цейлоне называют одним и тем же термином тестя и дядю по материнской линии. Причина в том, что здесь мужчина обычно женится на дочери брата своей матери; брат матери *является* его тестем, и эта идентичность выражается в терминологии. Иную иллюстрацию дают кроу из Монтаны, у которых один термин обозначает тещу мужчины и жену брата его жены. Простое объяснение состоит в том, что оба находятся с ним в отношениях взаимного избегания, и именно этот социальный факт выражается общим обозначением. Те же индейцы применяют слово "отец" в очень широком смысле, возможно, к десяткам людей; но при ближайшем рассмотрении оказывается, что все люди, к которым оно обращено, имеют право на одинаковое отношение со стороны говорящего, на особую форму почитания и на привилегированное положение при распределении подарков.

Этих немногочисленных и случайных примеров, возможно, достаточно, чтобы показать, почему термины родства заслуживают внимания этнолога. Термины родства в определенной степени являются показателями социального использования. Если родственники, которых различают другие люди, сгруппированы вместе, существует определенная вероятность того, что туземцы считают их представителями одного и того же родства, поскольку они действительно пользуются одними и теми же привилегиями или выполняют одни и те же функции в жизни племени. В тех случаях, когда родственники, которых другие народы объединяют в группы, различаются, существует определенная вероятность того, что это различие сопровождается различием в социальных функциях.

Льюис Х. Морган, пионер в этой области знаний, прекрасно понимал социальные последствия номенклатуры родства. Но, пытаясь дать окончательное толкование этой терминологии с точки зрения различных социальных условий, он столкнулся с тем, что не каждое племя имело терминологию *sui generis*, а номенклатуры отдаленных народов иногда были удивительно похожи. Морган смело утверждал, что такая общность номенклатуры устанавливает окончательное расовое единство, и на этом основании круто предположил расовую связь между гавайцами и южноафриканскими зулусами, между коренными жителями Индии и Западного полушария. [1-v].

Эти рассуждения о расовом родстве были справедливо проигнорированы более поздними студентами, потому что принять предпосылки Моргана - значит пойти вразрез с самыми очевидными фактами физической антропологии. Как отметил Лаббок, мы не можем предположить, что двугорбые ирокезы более близки к отдаленным жителям Океании, чем к их сородичам ирокезам, поскольку некоторые из их терминов родства напоминают по смыслу термины гавайцев. Тем не менее, Морган был прав, считая, что из сходства номенклатуры родственных связей можно сделать *некоторые* исторические выводы. Мы просто должны подвести эту конкретную группу этнологических данных под тот же принцип, что и другие культурные явления. Когда одна и та же черта встречается в пределах определенного непрерывного региона, мы должны предположить, что она развилась в одном центре и распространилась путем заимствования в другие части области. Когда та же самая черта встречается в разрозненных регионах, мы склоняемся к теории независимого

развития и задаемся вопросом, мог ли ход эволюции быть обусловлен одними и теми же культурными детерминантами, т.е., в данном случае, одними и теми же социальными институтами.

После этих предварительных замечаний мы можем перейти к более тщательному изучению фактов.

Системы". Абстрактно говоря, можно представить себе, что каждый отдельный родственник может быть обозначен другим термином отношения к каждому другому человеку, точно так же как каждый объект в природе теоретически может быть определен каким-то отличительным словом вместо того, чтобы быть помещенным в какую-то категорию, как "дерево", "животное" или "книга". Действительно, первобытные люди заходят в своих различиях довольно далеко. Так, в семейном кругу меномини мальчиков не называют "сын" или "брат", но к каждому из них обращаются со словом, указывающим на порядок его рождения: самый старший - "муджикивис", второй - "осеменау", третий - "акоткосеменау", четвертый - "нанавео".[2-v] Но в этом, как и в любом другом отделе языка, была проявлена экономия, и вместо хаотичного количества отдельных терминов для всех возможных отношений, всегда существует ограниченный ряд, многие отдельные отношения всегда группируются под одним названием. Так, в английском языке мы применяем слово "брат" к нескольким людям, независимо от их возраста по отношению к нам или друг к другу и независимо от пола говорящего. Однако, как показывает пример с меномини, возрастные различия вполне могли быть выражены в речи, и существует множество индейских языков, в которых один набор терминов используется женщинами, а другой - мужчинами.

Все термины, используемые народом для обозначения своих родственников по крови или браку, совместно называются "системой родства". Эта фраза полностью вводит в заблуждение, если подразумевать, что все составляющие элементы образуют хорошо сформулированное целое, поскольку это, вероятно, никогда не относится более чем к ограниченному числу из них, как будет показано далее. Но в качестве удобного слова для обозначения всей номенклатуры отношений, существующих в конкретном регионе, слово "система" можно временно сохранить. Итак, можно сказать, что системы разных народов различаются по способу классификации родственных связей, и первым долгом этнографа представляется определение типов систем и их географического распространения.

В настоящее время удовлетворительная группировка систем родства в мире невозможна из-за недостатка знаний о многих областях. Задача также сильно осложняется частым сосуществованием различных и даже противоречивых принципов в одной и той же "системе". Каждый из них можно определить по отдельности, но чтобы соединить их оба или все в единое целое, нам не хватит усилий. Например, масаи Восточной Африки, говоря о дяде по отцовской линии, просто объединяют слова "отец", *baba*, и "брат", *alache*, образуя таким образом путем сопоставления этих первичных терминов сложное выражение *ol alache le baba*, что означает буквально "брат отца". Такой способ определения статуса родственника путем сочетания первичных терминов родства или первичного термина с уточняющим прилагательным, как в нашем "дед", технически известен как "описательный", и этнологи склонны говорить об описательных системах. Собственно говоря, этот описательный принцип весьма характерен для масаев - но только не тогда, когда они напрямую обращаются к родственникам. В таком звательном употреблении, как его можно назвать, брат отца называется *баба*, как и сам отец; брат матери обозначается не фразой, состоящей из первичных основ, а новой основой, *абула*, которая также взаимно используется для племянника; а *коко* служит для обозначения как тети по отцовской, так и по материнской линии. Эти коннотации вводят в "систему" масаи диссонирующий принцип, по

которому родственники, вместо того чтобы быть определенными описательно, объединяются в классы. Но эта "классификационная" особенность отнюдь не характеризует всю звательную номенклатуру. В подавляющем большинстве случаев к родственникам обращаются с терминами, указывающими на подарки живого скота, преподнесенные им говорящим; если подарок состоял из быка, используется слово *b-ainoni*, от *oinoni*, бык; если был подарен осел, звательный термин *ba-sigiria*, от *sigiria*, осел, и так далее. Соответственно, приведенные выше звательные термины используются только детьми, которые еще не подарили запасы своим родственникам. [3-v] Короче говоря, терминология масаи формируется, по крайней мере, по трем совершенно несхожим принципам.

Соответственно, нам следует изменить нашу фразеологию и говорить скорее о категориях родства, признаках или принципах классификации, чем о типах систем родства.

Описательный принцип. Когда мы подходим к нашему предмету чисто эмпирически, мы сталкиваемся с тем, что признаки, как правило, не встречаются спорадически, а распределяются по непрерывным областям. Например, как бы несовершенны ни были наши знания об африканских системах, мы знаем, что описательная особенность номенклатуры масаев не проявляется повсеместно, а особенно процветает среди восточноафриканских племен, таких как шиллук, динка и другие народности Верхнего Нила, и, возможно, более широко там, где распространяется арабское влияние, причем арабская терминология имеет ярко выраженный описательный характер. В Восточной Африке, действительно, существует почти количественное доказательство зависимости терминологии родства от исторической связи и географической близости. Среди баганда, как и среди большинства негров банту, описательная характеристика отсутствует, и такой родственник, как сын брата матери, вместо того чтобы обозначаться сложным выражением, классифицируется с братом. [4-v] Масаи, живущие в окружении племен банту, имеют чисто описательную систему для невокативного использования, но их вокативные формы частично классифицированы, а некоторые соседние народы банту имеют, соответственно, смешанную систему. Шиллук и динка, похоже, используют исключительно описательный принцип, как и арабы. Масаи, несомненно, тесно связаны с нилотами и заметно отличаются от банту. Поэтому неизбежен вывод, что их терминология, какой бы ни была ее конечная *причина существования*, является функцией их исторических отношений. Они обладают описательными чертами, потому что принадлежат к группе народов, для которых эти черты характерны. Они обладают классификационными чертами, потому что вступали в контакт с народами, чьи системы характеризовались такими чертами и у которых они их заимствовали. У шиллуков отсутствует классификационный принцип, поскольку они не испытали такого чужеродного влияния, как масаи. Ограничение описательных черт определенной частью Африки и их слияние с другими чертами в маргинальной части этой области показывают, что номенклатуры родства следуют точно таким же правилам, как и другие элементы культуры, и что их распространение указывает на вероятные или подтверждает известные племенные отношения.

Описательный принцип не ограничивается Восточной Африкой и семитской семьей, он обнаружен в персидском, армянском, кельтском, эстонском и скандинавском языках. [5-v] Хотя можно было бы высказать предположения, я не чувствую, что наши нынешние знания позволяют сделать определенные заявления относительно исторических отношений, предполагаемых общим диапазоном описательного принципа на лице земного шара.

Гавайский принцип. В то время как термин "описательный" допускает достаточно однозначное определение, то же самое нельзя сказать о слове "классификационный". Морган, объясняя использование первого, утверждает, что система второго типа сводит

кровных родственников к большим классам путем ряда, по-видимому, произвольных обобщений, применяя одни и те же термины ко всем членам одного класса. "Таким образом, она смешивает отношения, которые в описательной системе являются отдельными, и расширяет значение как первичных, так и вторичных терминов за пределы их кажущегося соответствующего смысла." [6-v] Это взгляд на вопрос с произвольно выбранной точки зрения нашей собственной номенклатуры (которую Морган неправомерно, как показал Риверс, рассматривает как описательную). Объективно рассмотренные, даже описательные терминологии являются классификационными, поскольку они не индивидуализируют, а довольствуются такими обобщениями, как объединение, скажем, всех братьев отца, вместо того чтобы равномерно специализировать их по возрасту. По этой причине я считаю неуместным акцент доктора Риверса на том, обозначает ли термин отдельного человека или более широкую группу. Что же лежит в основе классификационного принципа? Доктор Риверс, вслед за Тайлором, сводит его к клановому фактору или, скорее, к влиянию двойной организации древнего общества, благодаря которой оно было разделено на экзогамные общества. Но это важное предположение, к которому мы еще вернемся, явно относится только к одной форме классификационной системы и, следовательно, предполагает гипотезу, что она предшествовала другим формам. Она может оказаться верной, но мы не можем предвосхищать эмпирическое исследование, принимая ее доказательство как должное, и не можем, следовательно, просто заменить "родовые" на "классификационные" системы - помимо того, что говорить о системах вместо принципов или признаков в этой связи явно ошибочно.

Совершенно ясно, что термин "классификационный" можно использовать только в свободном смысле, чтобы обозначить более широкие родственные группы, чем те, к которым мы привыкли; и что между двумя формами, обычно классифицируемыми под этим названием, нет *необходимой* эволюционной связи. Эмпирические данные таковы. В некоторых системах кровные родственники классифицируются по поколениям, независимо от близости родства и принадлежности к матери или отцу; в других - происходит раздвоение, выделяются родственники по материнской и отцовской линии, по крайней мере, ближайших к говорящему поколений. Первый способ классификации можно назвать "слиянием без вилки", или географически "гавайским"; второй - "слиянием с вилкой", или "дакотским". Важно помнить, что даже на этой ранней стадии нашего исследования эти принципы, наряду с описательным, далеко не исчерпывают всех найденных разновидностей.

Давайте теперь рассмотрим принцип "не вилки" несколько подробнее, поскольку он находит свое выражение у гавайцев. Эти люди применяют единый термин "*макуа*" к обоим родителям, а также ко всем братьям и сестрам их родителей; пол различается только уточняющими словами, означающими "мужчина" и "женщина". Все родственники одного поколения классифицируются как братья и сестры, определенные различия проводятся в зависимости от возраста их родителей по отношению к возрасту собственных родителей, а также в зависимости от пола говорящего, но ни одно из них не вытекает из различий в *близости* родства. Дети всех этих братьев и сестер причисляются к собственным детям, а их дети - к внукам, в то время как один термин охватывает бабушек и дедушек и всех родственников их поколения. [7-v] Такая возрастная стратификация кровных родственников с игнорированием различий по отцовской или материнской линии встречается не только на Гавайях, но и в Новой Зеландии, Кусайе, на островах Гилберта и Маршалла. [8-v] Небезынтересно отметить, что Гавайи и Новая Зеландия, хотя и далеко отстоят друг от друга, тесно совпадают в других культурных особенностях, не разделяемых с соотечественниками-полинезийцами, как недавно показал профессор Диксон в своем труде по мифологии океанийцев. Географическая близость Микронезии к Гавайям вряд ли требует упоминания.

Доктор Риверс отмечает [9-v], что некоторые полинезийские племена, контактирующие с меланезийцами, чьи системы демонстрируют по сути вилообразный принцип, например, тонганцы, используют промежуточную номенклатуру. Таким образом, мы снова можем обобщить данные с точки зрения исторической связи. Можно предположить, что древней полинезийской терминологией была терминология Гавайев и Новой Зеландии, которая изменялась там, где полинезийцы вступали в контакт с различными популяциями, и разделяется популяциями, территорию которых, предположительно, пересекали гавайцы. Доктор Риверс также утверждает, что бирманская, каренская, китайская и японская системы соответствуют гавайскому принципу. Похоже, он полагается на изложение Моргана, которое может потребовать пересмотра. Но, принимая данные в том виде, в котором они приведены, и предполагая, что малайцы классифицируют родственников в соответствии с методом "без вилки", мы все равно должны иметь совершенно непрерывное распределение для гавайских признаков.

Этого уже не будет, если мы примем точку зрения Моргана, что зулусы Южной Африки имеют гавайскую форму, на основании которой он выдвигает гипотезу об общем происхождении каффигов и полинезийцев. [10-v] На самом деле, номенклатура зулусов, закреплённая Морганом, в некоторых случаях не учитывает различия между отцовской и материнской линиями, а исключительно доминирование фактора поколения. Так, мужчина и женщина называют всех детей брата и сестры своими сыновьями и дочерьми без различия, а дети сестры отца причисляются к братьям и сестрам.

Тем не менее, даже в списке Моргана видны фундаментальные отклонения от гавайского принципа. Как он отмечает, брат матери *не* причисляется к брату и отцу отца, и предположение о том, что раньше он был таковым, - всего лишь догадка. Однако Моргана особенно поразило то, что сестра отца называлась не матерью, а отцом. Это действительно удивительно, если исходить из наших собственных представлений о необходимости различать пол родителей, а кроме того, предположить, что зулусская система является вариантом гавайской. Если освободить свой разум от этих предубеждений, то никакой загадки нет; сестра отца классифицируется с отцом просто для того, чтобы выразить отличие от материнской линии в соответствии с принципом раздвоения.

Чтобы добиться большей ясности в этом вопросе, необходимо распространить наше исследование на другие племена банту, предпочтительно на те, чья территория приближается к территории зулусов. Существенным моментом, который необходимо выяснить, является то, сливаются ли дяди и тети по отцовской и материнской линии в одну группу или различаются. [11-v] Среди тонга, живущих к северу от зулусов, сестра отца, как и в зулусах, классифицируется вместе с отцом, слово означает буквально "женщина-отец" и таким образом подчеркивает ее отделение от материнской части семьи. У гереро, по словам Шинца, все тети, по-видимому, причисляются к матери в звательном, но когда они не обращаются непосредственно к этим родственникам, то используют совершенно разные выражения для сестер отца и сестер матери. В языке баганда разница между двумя сторонами заметна. *Манге* - это мать, и то же слово с уточнением *мута* означает сестру матери, а сестра отца - *сенгаве*. Еще яснее обстоит дело с дядей по материнской линии. В группе ронга у тонга он называется отдельным словом, *malume*, которое почти совпадает с зулусским термином Моргана. В группе джонга он причисляется к деду, а не к отцу. Гереро резко отличают брата матери от отца и его братьев. То же самое относится и к баганда. Что касается коррелятивного термина, на основании которого Морган делает вывод, что зулусы когда-то называли дядю по материнской линии "отцом", то у ронга есть отдельное слово для племянника, *mipsyana*, а джонга, которые достаточно последовательно классифицируют

брата матери с дедом, называют сына сестры "внуком". Среди гереро, хотя дяди и тети обычно считают своих племянников и племянниц своими собственными детьми, дядя по материнской линии применяет к ним отдельный термин, *овасиа*. Среди баганда мужчина называет своего сына *mutabani* или *mwana*, а сына своей сестры - *tujiwa*. Я могу добавить, что совершенно особые узы знакомства, которые связывают вместе брата матери и сына сестры [12-v] у некоторых народов банту, не согласуются с предположением Моргана, что отношения дяди и отца по материнской линии когда-то были объединены под одним началом у племен этой семьи, поскольку, как было сказано выше, такие специфические социальные отношения обычно выражаются специфическими терминами для родственников.

Условия, сложившиеся в поколении говорящего, поначалу, кажется, дают некоторую поддержку концепции системы банту как доминирующей по гавайскому принципу, поскольку термины для обозначения брата и сестры используются некоторыми банту более широко, чем это совместимо с вилочным разделением родства. Но более внимательное изучение доказывает, что, что бы ни лежало в основе классификации банту, это не гавайское представление о разграничении поколений. Даже в зулусской серии Моргана, хотя мужчина называет детей своего дяди по материнской линии особым термином, они обращаются к нему как к брату; то есть представители одного поколения и пола не объединены в одну группу. Среди гереро, где дети брата и сестры (но не *гешвистеров* одного пола) регулярно вступают в брачные отношения, их относят к категории, отличной от детей двух братьев и двух сестер, которые являются братьями и сестрами друг друга. В Тхонга мальчик называет дочь брата своей матери "матерью", а она его - "сыном". Конечно, баганда не делают различий между братом, братом отца, сестрой отца, братом матери и сыном сестры матери. С другой стороны, только дочь брата отца и дочь сестры матери являются сестрами мужчины; дочь сестры отца и дочь брата матери относятся к особой категории *kizibwewe*, совершенно отличной от категории сестры, *mwanyina*.

Короче говоря, все факты говорят против предположения Моргана о том, что системы банту построены по гавайскому принципу градации родственников по поколениям. Существуют лишь отдельные предположения об этом принципе, которые будут рассмотрены ниже с точки зрения их теоретической значимости.

Насколько мне известно, существует только один регион земного шара за пределами Океании и возможного азиатского ареала, определенного выше, где была зафиксирована определенно гавайская классификация родственников по поколениям, а именно - среди йоруба Западной Африки. [13-v] К сожалению, более свежих данных для проверки этого раздела, похоже, не имеется. Для другой части Западной Африки у нас есть таблицы мистера Норткота У. Thomas, [14-v], которые показывают довольно запутанное положение дел, требующее интенсивного повторного исследования вместе с лингвистическим анализом. Принцип бифуркации, по-видимому, действует лишь в очень ограниченной степени.

Так, ваи не отличают сестру отца от матери, хотя брат матери обозначается термином, отличным от термина для отца и брата отца. Кроме того, термин "ребенок" распространяется и на ребенка брата у обоих полов вопреки обычному "вилочному" употреблению. Но это нельзя считать симптомом гавайского принципа, поскольку ребенок сестры обозначается особым словом, которое, к тому же, различается для говорящих мужчин и женщин. Номенклатура ваи интересна тем, что еще раз показывает, что данная "система" - это сложное образование, которое не может быть адекватно определено как единое целое с

помощью таких слов, как "классификационный", "гавайский" и т. д. В одной и той же системе мы находим не только гавайские и дакотские элементы, но даже чисто описательные комбинации первичных терминов. Так, обозначение мужа дочери сестры явно состоит из основ, обозначающих ребенка и мужа сестры, а соответствующее сопоставление основ приводит к термину мужа сестры матери.

Аналогичное явление представляет собой терминология тимне, другого народа Сьерра-Леоне. При поверхностном взгляде на список можно предположить гавайский принцип: брат отца и брат матери сгруппированы вместе, так же как и дети тети по материнской и отцовской линии. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что дяди объединены в одну группу и резко отделены от отца, что тети образуют единую группу *ntene*, а слово, обозначающее мать, - *kara* или *ya*, что между словами "*гешвистер*" и "кузен" нет никакой связи. Короче говоря, принцип гавайского поколения не действует.

Приведенные мистером Томасом списки восьми племен еще раз иллюстрируют непреодолимую важность исторических, географических и лингвистических соображений. Беглое изучение списков показывает, что не только способ классификации родственных связей, но и сами слова в ряде случаев идентичны в двух или более племенах. Так, *мама* - это бабушка у каранко, сусу, ваи и менди. Конечно, не случайно, что все они принадлежат к одному и тому же беспрефиксному подразделению суданских языков: сходство обусловлено историческими связями. В некоторых случаях одно и то же слово является общим для представителей разных подразделений. Так, сестра отца называется *ntene* не только в беспрефиксальной речи сусу и каранко, но и в префиксальном языке тимне. Взгляд на карту г-на Томаса показывает, однако, что ареал обитания тимне примыкает к ареалу обитания обоих других племен; номенклатура родства в определенной степени зависит от географического положения.

Последний из упомянутых терминов наводит на размышления и в другом отношении. Ограниченный у каранко и сусу сестрой отца, у тимне он применяется и к тетке по материнской линии. Еще раз обратившись к карте, мы обнаруживаем, что этот последний способ группировки, хотя фонетически это не одно и то же слово, встречается среди булемов, непосредственных прибрежных соседей тимне, которые принадлежат к тому же языковому подразделению, а также среди менди и ваи, к востоку и юго-востоку, которые являются членами дополнительного подразделения. Пока это свидетельствует лишь о распространении терминологического признака на обширной территории. Но полученные данные позволяют предположить, что слово *ntene* могло быть заимствовано тимне, а не в обратном направлении, и что, как отмечает сам г-н Томас, тимне вторично расширили этот термин, включив в него тетю по материнской и отцовской линии. Эта возможность теоретически важна, во-первых, потому что она указывает на то, что гавайские аналогии могут развиваться независимо от какого-либо принципа поколения, доминирующего в океанической системе; во-вторых, потому что она предполагает, что такая простота номенклатуры, вместо того, чтобы быть примитивной, как предполагал Морган, может представлять собой более позднее развитие. К этому вопросу мы должны будем вернуться позже.

Принцип Дакоты. Теперь обратимся к принципу, который впервые вызвал интерес Моргана и который с его времен привлекает, пожалуй, больше внимания, чем любой другой, - классификационному принципу *par excellence*, по мнению доктора Риверса, который находит свое выражение у таких племен, как ирокезы и дакота. Как и гавайский принцип, принцип дакота объединяет вместе, независимо от близости родства, членов одного поколения, но отличается тем, что в поколении спикера, первом восходящем и первом

нисходящем поколении, он разделяет отцовскую и материнскую линии. Другой способ выражения фактов заключается в том, что боковые и линейные родственники объединяются независимо от близости родства, но со строгим раздвоением родительских линий. Так, в Дакоте [15-v] к отцу, брату отца, сыну брата отца, сыну сына брата отца отца обращаются *até*; к матери, сестре матери, дочери сестры матери обращаются *iná*. Пока что мы имеем дело с объединением родственников, которые в английском языке отличаются друг от друга. Но существует разделение родственников, которых мы классифицируем вместе, поскольку брат матери обозначается термином, отличным от термина для брата отца, *то есть dēkcí*, а сестра отца - термином, отличающим ее от сестры матери, *то есть t 'uwí*. Отношения - это взаимное явление, и, соответственно, мы можем ожидать, что все те, кого я объединяю под термином *até* или *iná*, будут обращаться ко мне с соответствующим термином. На самом деле мы обнаруживаем, что у дакотов есть одно слово, *mi tcíñkci*, для сына, сына брата (говорящий мужчина), сына сына брата отца (говорящий мужчина) и т. д., а также для сына сестры (говорящая женщина), сына дочери сестры матери (говорящая женщина). Если выразить это в нашей собственной речи, то для упрощения те, кого я называю отцом и матерью, называют меня сыном. Если логика возобладает, то из приведенных выше данных следует, что брат матери не должен называть сына своей сестры "сыном", а должен обозначать его каким-то отдельным именем, соотносимым только с термином *dēkcí*; и это справедливо для системы Дакоты, где мужчина (не женщина) называет сына сестры *mit 'ínska*. Далее этот термин также используется женщиной по отношению к сыну своего брата, к чему мне еще придется вернуться.

Есть и другие логические следствия в уже упомянутых особенностях. Если термин "отец" охватывает ряд других побочных родственников, мы должны ожидать соответствующего слияния родственных связей в поколении говорящего. Именно так и происходит. Как и многие другие примитивные системы, система дакота классифицирует братьев и сестер в соответствии с относительным старшинством и полом говорящего, но те же термины применяются и к другим индивидам, которые совместно обозначают одних и тех же представителей следующего поколения как своих отцов и матерей. Иными словами, значительное число двоюродных братьев и сестер, независимо от степени их родства, причисляются к братьям и сестрам. Но некоторые другие двоюродные братья и сестры *не* относятся к этому классу: они являются потомством сестры отца и брата матери. В точном соответствии с тем, что сын сестры (говорящий мужчина) и сын брата (говорящая женщина) обозначаются одним словом, мы имеем коррелятивное явление, что дети тети по отцовской линии и дяди по материнской линии являются родственниками особого порядка: мальчики называют друг друга *t 'ahá ci*, а девочки - *hà kǎ'cí*, девочки - *tcē' pǎci*, а мальчики - *citcé ci*.

Короче говоря, пока речь идет о трех средних поколениях, налицо, по крайней мере, приближение к реальной системе - единой логической схеме, по которой классифицируются кровные родственники. Если группа людей называет меня отцом, то это мои сыновья или дочери; если я их дядя, то это мои племянники или племянницы. В первом случае мои сыновья и дочери - это их братья и сестры, во втором - мои отпрыски - их двоюродные братья и сестры, с различными уточнениями в номенклатуре, которые несущественны с более широкой точки зрения.

Эта система не идеальна из-за терминологии, применяемой к потомству двоюродных братьев и сестер. Как и следовало ожидать, человек считает детей тех двоюродных братьев, которых он причисляет к своим братьям, сыновьями брата, *то есть*, исходя из вышеприведенной схемы, своими собственными сыновьями. Но, вопреки ожиданиям, он относит к той же категории сыновей тех двоюродных братьев, которые обозначаются

отличительным термином там, где мы должны были бы ожидать отдельного коррелятивного обозначения. Даже герр Кюнов, который подчеркивает рациональный характер примитивных систем отношений, вынужден признать, что здесь есть несоответствие. [16-v]

Нельзя слишком настойчиво утверждать, что данная номенклатура формируется на основе различных принципов. Поэтому стоит отметить, что принцип, по которому братья и сестры различаются по старшинству, и принцип, по которому *гешвистеры* одного пола используют разные обозначения, чем *гешвистеры* противоположного пола, не имеют никакой функциональной связи с принципом, по которому сливаются боковые и прямые родственники. Другая черта системы Дакота, которая так же независима от того, что я называю принципом Дакота, - это дифференциация в стебле для вокативного и невокативного использования или с первым, вторым и третьим лицом. Так, к матери обращаются как *iná*, но "его мать" - *hú'ku*, от совершенно другого корня. Переходя ко второму восходящему поколению, мы обнаруживаем гавайскую особенность, поскольку принцип раздвоения больше не действует: деды с обеих сторон обозначаются общим термином. Случай с Дакотой еще раз показывает, что, как уже давно отметил профессор Крёбер, [17-v] каждая система в действительности представляет собой сплетение систем или категорий, которые должны быть аналитически разделены, если не возникнет полная путаница. Не существует ни гавайской *системы*, ни *системы* Дакоты. Но мы можем с полным основанием говорить о принципе поколений и принципе раздвоения, объединяющем боковых и прямых родственников; и мы можем говорить, согласно общепринятому определению используемых географических терминов, о гавайских и дакотских чертах, чтобы выразить эти и только эти элементы гавайской и дакотской номенклатур.

Если вернуться к принципу дакота, то, как отмечает Морган, [18-v] тот же принцип отчасти сформировал систему ирокезов, а когда мы обнаруживаем, что в дополнение к логически связанным элементам явно нерациональная классификация потомства двоюродных братьев также является общей для двух терминологий, доводы в пользу исторической связи становятся очень весомыми. Это становится несомненным, когда мы обнаруживаем, что в своей основе этот принцип находит выражение в системе промежуточных оджибва, в то время как среди других алгонкинских племен и среди сиуанских племен, отличных от дакота, появляются заметные варианты дакотского типа. Короче говоря, мы имеем принцип дакота, распространенный в непрерывном регионе, который резко отделен от прилегающих регионов. Значит, он развился в едином центре в этой части Северной Америки и затем распространился путем заимствования.

Если не учитывать способ обозначения кросс-кузенов, *то есть* двоюродных братьев и сестер, и не принимать во внимание некоторые другие отклонения, представляющие собой подтипы, то мы получим гораздо более широкий диапазон распространения принципа Дакоты в Северной Америке. Пренебрежение степенью родства и четкое разделение материнской и отцовской линии в средних поколениях характерны, вероятно, для всего региона к востоку от Миссисипи и встречаются также в районе реки Маккензи, среди тлинкитов и хайда северо-западного побережья и большинства племен равнин, на части территории пуэбло (в частности, среди хопи), а также среди мивоков и соседних народностей в Калифорнии. Поскольку мы ни в коей мере не знакомы с системами родства всего континента, необходимо дополнить это заявление другим, указывающим на регионы, в которых, как известно, отсутствует принцип Дакоты. Дакотские черты не встречаются среди эскимосов, нутка, килеутов, чинуков, различных племен салиш, кутенай, шошонов плато, а также на значительном участке Калифорнии к северу и востоку от мивоков, и они также

отсутствуют в различных терминологиях Юго-Запада. Болтливое предположение многих авторов о том, что вся Северная Америка характеризуется "классификационной системой" по плану дакотов, явно ложно. Единственным основанием для такой веры является историческая случайность: Морган был знаком с системами к востоку от Скалистых гор и практически не знал о системах Дальнего Запада, и с его времен никто систематически не представлял данные о том, что для него было *terra incognita*.

Давайте распространим наши поиски доказательств принципа Дакоты на другие регионы.

Для Мексики данные не слишком удовлетворительны, поскольку мы вынуждены полагаться на старые испанские источники и не можем быть уверены, что наши власти были начеку в поисках отличий от привычной европейской номенклатуры или всегда правильно представляли то, что находили. Так, доктор Пол Радин, любезно составивший для меня тарасканский список из "*Дикционария тарасканского языка*" Гилберти (1559), считает, что дети брата отца и брата матери классифицируются вместе с сыном и дочерью (вопреки принципу поколения), но отличаются от детей сестры отца и матери. Это свидетельствует об отходе от гавайской и дакотской схем. Голый намек на последнюю можно найти в общем термине для отца и дяди по отцовской линии. Данные по языку науатль, приведенные Молиной в его "*Словаре мексиканского языка*" (1571), не показывают различий между тетями и дядями по отцовской и материнской линии. Это не относится к системе майя, о которой сообщает Бельтран в своем "*Arte del Idioma Maya*" (1742), но здесь дяди и тети по материнской и отцовской линии отличаются не только друг от друга, но и от отца и матери, так что в этом поколении не происходит слияния боковых и линейных линий.

Соответственно, несколько удивительно обнаружить, что дети брата причисляются к собственным детям (в мужском роде?), а женщина применяет тот же термин к детям сестры, в соответствии с дакотским обычаем. Очень интересной особенностью номенклатуры майя является то, что в ряде случаев различия в поколениях явно игнорируются. Дед по отцовской линии причисляется к старшему брату, один взаимный термин используется для сына дочери и отца матери, одно слово обозначает сына сына и младшего брата.

Для Центральной и Южной Америки данные, полученные при беглом осмотре, кажутся несколько более адекватными, хотя мы должны с нетерпением ждать более тщательного исследования этого региона, чем можно предложить в настоящее время. Мискито из Никарагуа называют сестру матери *yaptislip*, что является всего лишь модификацией *yapti*, мать, а брат отца, *urappia*, причисляется к отчиму, но отличается от отца, *aisa*. В любом случае, существует особый термин для обозначения дяди по материнской линии, *tarti*, и, соответственно, специальное обозначение, *tubani*, для сына сестры (говоря по-мужски). Для сестры отца наш авторитет дает только описательный термин: *saura* может быть коррелятивным термином, но он переводится просто как "ребенок брата". Из четырех терминов для обозначения двоюродного брата один является описательным (ребенок брата или сестры), два совпадают с обычными словами для обозначения *Geschwister*, четвертый, к сожалению, не имеет четкого определения, так что его применение к перекрестному кузену, которое соответствовало бы дакотскому употреблению, остается проблематичным. Термины родства интересны тем, что здесь проявляется принцип взаимности. Так, *dapna* означает и тестя, и зятя, и то же описательное выражение, как ни странно, применяется к свекрови и невестке в женской речи. [19-v] Первый случай взаимности повторяется у чибча в Колумбии, и мы, таким образом, можем иметь здесь еще один случай географической локализации признаков родства. Список чибча, предоставленный одним из информаторов Морганом, [20-v], хотя и несовершенный, содержит некоторые наводящие на размышления факты. Термин "брат отца", по-видимому, является лишь вариантом слова "отец" и явно отличается от

термина "дядя по материнской линии". Обозначения обоих видов теток сомнительны. В поколении оратора "параллельные" двоюродные братья, *то есть* сыновья двух братьев и двух сестер, объединены в группу с братьями и отличаются от кросс-кузенов, как и в системе Дакоты. То, что женщина называет сына сестры своего отца тем же термином, что и своего мужа, имеет теоретическое значение, так как предполагает возможность кросс-кузинных браков.

Из довольно запутанного списка Мартиуса Кариба можно сделать обоснованный вывод, что дядя по отцовской линии в мужской речи приравнивался к отцу и отличался от брата матери. Один из трех терминов, используемых мужчиной для обозначения своего сына, совпадает с тем, что применяется к сыну брата, но отличается от слова, применяемого к сыну сестры. Это дакотские особенности; а своеобразное заявление о том, что детям сестер разрешено жениться, а детям братьев - нет, в сочетании с замечанием, что *гешвистеркиндеры* называют друг друга братьями, заставляет нас подозревать, что перед нами всего лишь неудачная попытка описать разницу между параллельными и перекрестными кузенами, признанную по дакотскому принципу. Терминология тупи, приведенная тем же автором, не предполагает раздвоения. Хотя одно слово обозначает отца, его брата и других родственников по отцовской линии, оно, похоже, распространяется и на соответствующих родственников по материнской линии. Во втором восходящем поколении братья и двоюродные братья деда причисляются к деду - гавайская черта, если имеются в виду обе стороны семьи, но общая для большинства систем дакотского плана для средних поколений. [21-v] От третьей большой южноамериканской семьи я не могу получить удовлетворительных доказательств бифуркации по дакотскому плану. Согласно доступному глоссарию различных языков араваков, сиуси - единственный язык, в котором различаются дядя по отцовской и материнской линии, и даже здесь первый также отличается от отца, так что слияния боковых и линейных родственников не происходит. Точно так же слово, обозначающее тетю, отличается от слова, обозначающего мать; и здесь принцип раздвоения полностью отброшен, поскольку одно слово обозначает сестру отца и сестру матери. [22-v]

Бифуркация может быть доминирующей чертой систем, которые, тем не менее, заметно отличаются от номенклатуры Дакоты из-за разграничения боковых и прямых родственников. Так, арауканы Чили называют отца *chao*, брата отца *malle*, брата матери *huesu*; мать - *ñuque*, ее сестра *ñuquentu*, сестра отца *palu*. [23-v] Здесь обозначение тети по материнской линии явно происходит от обозначения матери, но мы не можем сказать, является ли это слияние древней особенностью, которая проявляется в других частях системы, или это недавнее развитие. Из другого источника мы узнаем, что сыновья брата отличаются от сыновей сестры, [24-v], но, к сожалению, нет никаких сведений о том, относятся ли первые в мужской речи, а вторые в женской речи к собственным сыновьям.

Раздвоение без сокращения боковых линий характерно для системы сипибо, населяющих страну около реки Укаяли. Здесь отец - *папа*; отец - брат *эппа*, дядя по материнской линии - *кука*; мать - *тита*, ее сестра - *хуаста*, тетя по отцовской линии - *йайя*, и из трех слов, обозначающих сына брата (*пиа*, *нуса*, *пича*), ни одно даже отдаленно не напоминает то, что обозначает сына - *баке*. [25-v]

Подведем итог уже приведенным фактам. Если бы доктрина единства американской расы зависела от единообразия терминологии родства в Новом Свете, от нее пришлось бы безжалостно отказаться. Как ни скудны наши данные по территории к югу от Соединенных Штатов, мы можем найти положительные указания на номенклатуры с чертами Дакоты только у карибов и чибча, а также отдельные предположения в других местах. Системы тупи и араваков заметно не развиты; терминологии арауканов и сипибо развиты, но не сливаются.

Принимая во внимание большой участок Северной Америки, уже определенный как не имеющий бифуркации со слиянием, мы, таким образом, имеем огромную территорию в Америке, на которой принцип Дакоты не имеет места.

Но, как показывают приведенные выше африканские факты, принцип Дакоты не ограничивается частью Западного полушария. Невозможно полностью определить его распространение в различных частях земного шара, но основные регионы должны быть указаны. Как отметил Морган на основе информации преподобного Фисона, [26-v] принцип встречается в номенклатуре прибрежных фиджийцев, и недавно были получены подтверждающие доказательства. [27-v] Риверс показал, что типичный дакотский принцип проявляется и в других частях Меланезии, часто с очень интересной дополнительной особенностью в обозначении кросс-кузенов, которые не только жестко отличаются от параллельных кузенов, но и классифицируются одновременно как зятья и невестки, *напр*, [28-v] Раздвоение со слиянием боковых и прямых родственников также характеризует, по крайней мере, некоторые терминологии Новой Гвинеи. [29-v] То же самое, безусловно, относится и к значительной части Австралии, хотя почти везде заметны определенные местные уточнения. Так, урабунна, как и следовало ожидать, применяют один термин к отцу и братьям отца. Но вместо того, чтобы просто разделить сестер матери от сестер отца, сгруппировав их с матерью, существует дополнительная дихотомия на старших сестер матери, *лука*, которые классифицируются с матерью, и младших сестер матери, которые дифференцируются как *намума*. Соответствующая дифференциация происходит и в поколении говорящего, где дочери старшей сестры отца отличаются не только от параллельных двоюродных сестер, но и от дочерей младшей сестры отца. Тем не менее, суть принципа Дакоты проявляется. [30-v]

Здесь стоит еще раз обратить внимание на то, насколько ошибочно рассматривать случайно связанные признаки данной системы как функционально коррелирующие. Система Урабунны, как и других племен, не является органически единым целым. Так, помимо обычной черты слияния бифуркатов, мы обнаруживаем особенность, когда дед и внук используют общий термин в обращении друг к другу. Эту взаимность часто называют характерной для "классификационных систем". На самом деле это не так. В Северной Америке она встречается именно в системах, где полностью отсутствует классификационный принцип. Кроме того, нет никакой явной связи между принципами объединения родственников разных поколений и принципом объединения под одной главой родственников одного поколения и одной стороны семьи. Сам факт объединения родственников, которых мы разделяем по номенклатуре, является чисто негативным и недостаточным основанием для постулирования существенной связи между двумя способами классификации.

Наконец, существует ряд азиатских племен, чьи системы отражают суть принципа Дакоты. По крайней мере, близкое приближение наблюдается в номенклатуре гилаков на Амуре, где, за исключением объединения сестер отца и матери, две родительские линии держатся отдельно, в то время как с каждой стороны происходит обычное слияние. [31-v] Система тамилы, как подчеркивает Морган, почти идентична системе ирокезов сенека. [32-v] Существенное сходство с этим типом терминологии тода, [33-v] сингалезов и ведда [34-v] было установлено позднее.

Здесь мы вновь сталкиваемся с проблемой распространения, которая в принципе не отличается от этнологических проблем, относящихся к другим фазам культуры. Резко индивидуализированная черта обнаруживается, подобно гавайскому принципу, не практически в пределах одной сплошной области, а в нескольких разнообразных и

отдаленных регионах земного шара. Невозможно утверждать с Морганом, что найденное сходство является показателем расового родства, если только мы не готовы предположить, что индейцы восточной части Соединенных Штатов вообще не связаны с индейцами к западу от Скалистых гор. Принцип диффузии, очевидно, объясняет многое. Никто не будет колебаться, если предположить, что системы Сингалеза и Ведды связаны между собой, и мы охотно будем рассматривать обе эти системы как исторически связанные с номенклатурой Южной Индии. Мы даже можем допустить, что меланезийский и австралийский варианты принципа дакоты имеют один и тот же источник происхождения. Но как объяснить преобладание идентичного принципа именно в восточных регионах Северной Америки и его отсутствие на значительной части Дальнего Запада? И как объяснить приближение африканцев к той же модели? Похоже, что мы имеем независимую эволюцию одного и того же высокохарактерного признака, по крайней мере, в трех различных областях. Должны ли мы довольствоваться простым принятием этих данных как несводимых этнологических феноменов или мы можем продвинуть наш анализ на шаг дальше?

То, что всеохватность терминов, которая поражает нас в системах, разделяющих принцип Дакоты, каким-то образом связана с социальным делением соответствующих племен, отмечалось неоднократно. Еще в своей ранней, чисто описательной работе Морган отмечал, что среди ирокезов члены клана были братьями и сестрами, словно дети одной матери.[\[35-v\]](#) Аналогичным образом у тлинкитов, как нам сообщают, одно слово применяется к сестре матери и всем другим женщинам той же группы и поколения. [\[36-v\]](#) У якутов один термин применяется к любой женщине старше говорящего и принадлежащей к тому же роду. [\[37-v\]](#) Такие примеры можно было бы легко умножить. Поэтому вполне естественно обратиться к клановой или языковой системе для объяснения "классификационного признака", т.е. слияния бифуркатов.

Эта гипотеза, которую недавно обсуждал Свантон, [\[38-v\]](#), уже выдвигалась, но была доказана неадекватной самим Морганом. Взяв для примера Сенеку, где происхождение идет по материнской линии, Морган показывает, что дети двух сестер действительно были бы членами одного клана и, следовательно, родными братьями и сестрами, но это объяснение уже не подходит для детей двух братьев. По закону экзогамии они должны были бы жениться на представительницах другого клана, и нет никаких причин, почему их жены должны принадлежать к тому же клану. Следовательно, дети братьев не будут братьями и сестрами клана, однако, согласно терминологии Сенеки, потомство братьев не в меньшей степени, чем сестер, причисляется к собственным братьям и сестрам. Соответственно, клановая система - хотя она и занимает определенное место в схеме эволюции Моргана - не рассматривается им как определяющий фактор принципа Сенека-Дакота. [\[39-v\]](#)

Но возражение исчезает, если мы принимаем теорию, согласно которой принцип Дакоты возник как отражение не множественной клановой системы, а организации с экзогамными обществами. Эта теория, которая, насколько мне известно, была впервые разработана Тайлором [\[40-v\]](#) и с тех пор отстаивается Риверсом, [\[41-v\]](#), имеет очевидные преимущества. Даже при простой клановой гипотезе понятно, почему братьев отца следует относить к отцу и отделять от дядей по материнской линии, поскольку последние по экзогамии должны принадлежать к другому клану. Термин, который мы переводим как "отец", на самом деле означает "мужчина, принадлежащий к отцовскому роду и поколению". В теории мозтия объясняются те же факты, но в дополнение к ним добавляются обозначения для других родственников. Если снова взять пример Сенеки, то сыновья двух братьев *должны* быть членами одного и того же социального подразделения, потому что при дуальной организации братья ограничены одним и тем же подразделением при выборе пары; поэтому

вполне естественно, что сыновья братьев должны называть друг друга братьями. Опять же, разница между параллельными кузенами и кросс-кузенами совершенно понятна. Сын брата матери и сестры отца никогда не может принадлежать к моему роду; если происхождение матрилинейное, они принадлежат к роду моего отца, если патрилинейное - к роду моей матери. Поэтому естественно, что их не следует относить к моим братьям, которые в любом случае являются моими сородичами. Эта гипотеза также объясняет особенности, которые еще не упоминались, но часто встречаются в сочетании с теми, которые объединены под заголовком "принцип Дакоты", например, частое классификации мужа сестры отца с дядей по материнской линии. Учитывая экзогамные общества, эти родственники должны принадлежать к одной и той же половине общества, к моему собственному обществу, если происхождение материнское, к обществу моей матери, если оно патрилинейное. Таким образом, теория Тайлора-Риверса вполне удовлетворительно объясняет довольно многочисленные черты, которые в совокупности составляют то, что я назвал принципом Дакоты; мы сразу видим, что перед нами не произвольное правило классификации, а определенное обоснование.

Однако стоит отметить, что, хотя теория "моэти" объясняет ряд признаков лучше и проще, чем гипотеза множественных кланов или гентов, особой формой которой она является, последняя не в таком уж плохом положении, как хотелось бы верить Моргану. То, что я должен называть братьев моего отца и кузенов мужского пола по отцовской линии "отцом", а сестер моей матери и кузенов женского пола - "матерью", следует из общей гипотезы экзогамии не меньше, чем из теории родства. Сложность заключается в том, что при матрилинейной организации сыновья братьев, которые не являются кланменами, объединяются с сыновьями сестер, которые ими являются. Но все термины отношений являются коррелятивными: понятие старшего брата не имеет смысла без коррелятивного понятия младшего брата; поэтому сам факт, что я обращаюсь к брату моего отца как к "отцу", имеет необходимым следствием то, что он должен обращаться ко мне как к "сыну", независимо от того, находится ли его собственный сын в моем клане. Аналогично, тот факт, что сын брата моего отца и я оба обращаемся к моему собственному отцу как к отцу, делает нас братьями независимо от клановой принадлежности. Принадлежность к клану по-прежнему является главным определяющим фактором, поскольку она закрепляет коннотацию слова, переведенного как "отец", в то время как другие упомянутые употребления являются производными. Естественно, возникает возражение, почему за точку отсчета следует брать именно термин "отец", а не "сын" или "брат". Ответ заключается в том, что в ряде случаев термин "отец" имеет ярко выраженное клановое или языческое значение, распространяясь даже на сородичей отца в поколении говорящего, как, например, у кроу и аризонских тева. Тем не менее, нельзя отрицать, что с точки зрения обобщения данных, объединенных под названием "принцип дакоты" или тесно связанных с ним, теория моетизации явно превосходит их. Так, объединение мужа сестры отца и брата матери под одним началом не вытекает из множественной клановой или языческой организации, а объяснимо на основе двойного деления.

Слабость теории "моэти" лежит в другой плоскости. Для того чтобы двойная организация могла придать моду номенклатуре родства, она, конечно, должна существовать. Сейчас она встречается в Австралии и Меланезии, хотя и не повсеместно, и в части Северной Америки, но отсутствует во многих регионах этого континента и, насколько мне известно, в Африке. Если мы выводим принцип Дакоты исключительно из дуальной организации, мы, следовательно, вынуждены предположить, что этот институт когда-то имел гораздо более широкий диапазон распространения, или что номенклатура, которую он создал,

распространилась независимо от обществ среди значительного числа других народов. Это трудность, которую необходимо откровенно признать.

В этом отношении гипотеза экзогамии в широком смысле имеет очевидное превосходство. Экзогамные родственные группы встречаются как в южной Африке, так и во многих районах Америки, откуда никогда не поступали сообщения об экзогамных обществах. Несомненно, и здесь мы должны в значительной степени считаться с эффектом диффузии, которая неоднократно переносила принцип Дакоты на неэкзогамные племена. И все же, когда мы применяем метод вариации к наиболее изученным регионам земного шара, наша уверенность в принципиальной правильности гипотезы экзогамии значительно укрепляется. В Океании неэкзогамные полинезийцы не различают материнскую и отцовскую стороны, в то время как экзогамные меланезийцы в целом признают принцип раздвоения. В Северной Америке неэкзогамные племена либо раздваиваются, но не сливают боковые и линейные линии, либо не раздваиваются и не сливаются. [42-v].

Некоторые случаи особенно показательны, поскольку они позволяют усовершенствовать метод вариации путем практического или полного исключения других факторов, объясняющих явления. Так, на северо-западном побережье Америки мы находим некоторые племена, такие как квакиутль и нутка, которые не организованы в строго экзогамные группы, и здесь не происходит ни слияния, ни раздвоения. "Термины "дядя" и "тетя" в равной степени относятся к братству отца и матери", а специфические термины отличают отца и мать от более отдаленных родственников. Когда мы сравниваем эти системы с системами более северных и экзогамных племен, таких как цимшиан, хайда и тлингит, мы сразу же обнаруживаем разительное отличие. Во всех этих терминологиях мужчины из отцовского рода отличаются от мужчин из материнского рода или клана; а боковые линии полностью или почти полностью сливаются с линейными. [43-v] Здесь мы имеем дело не просто с феноменом контакта, поскольку нет веских причин, по которым система тлинкитов не могла бы распространиться на юг, а система квакиутль - на север. Мы также не просто сталкиваемся с различиями в племенной принадлежности: в то время как квакиутль и нутка принадлежат к одной группе, и недавно было заявлено о родстве языков тлингит и хайда, цимшиан стоят особняком. Разница в социальной организации идет параллельно с разницей в номенклатуре.

Аналогичный случай можно наблюдать у шошонов. В этой семье специфические термины для отца и матери, в отличие от дядей и тетей, являются правилом, и кросс-кузены обычно не отличаются от параллельных кузенов и братьев. Таким образом, налицо сочетание крайней гавайской инклюзивности в поколении говорящего с тенденцией к неклассификационной номенклатуре в первом восходящем поколении. Но среди хопи, единственных представителей группы, организованной в экзогамные кланы, действует принцип Дакоты. Поскольку не известно ни одной юго-западной системы, в которой так четко проявлялся бы принцип вилки и слияния, возможность заимствования кажется исключенной, и у нас есть доказательство независимой эволюции этой особенности в связи с клановой системой.

Итак, что касается распространения дакотского принципа по прерывистым областям земного шара, то гипотеза экзогамии дает достаточно удовлетворительное объяснение фактам, в то время как в пределах каждой непрерывной области мы должны предполагать большую или меньшую степень распространения. Применяя это, *например*, к северо-западным индейцам в целом, мы действительно будем рассматривать эволюцию дакотских черт как реакцию на экзогамную организацию, но когда мы обратимся к трем экзогамным племенам по отдельности, мы столкнемся с проблемой, не распространилась ли терминология от одного племени к двум его соседям. Совершенно верно, что теоретически

существует возможность того, что *клановая* система, а не терминология, была распространенной чертой и что организация в каждом случае самостоятельно создавала соответствующую номенклатуру. Однако у нас есть несомненные примеры, когда особенности номенклатуры не были связаны с каким-либо социальным институтом, более того, когда сами слова были заимствованы. Кроме того, развитие соответствующей терминологии не является абсолютно автоматическим процессом, о чем свидетельствует неспособность некоторых племен с экзогамией ее выработать. Поэтому представляется вероятным, что в пределах ограниченной непрерывной территории принцип дакоты развился лишь однажды, а затем распространился на соседние племена. Очевидно, что наличие экзогамной организации среди заимствовавших племен было бы благоприятным условием для принятия номенклатуры, а также то, что организация и терминология могли быть заимствованы совместно.

Чтобы усилить аргументацию в пользу экзогамной теории, необходимо показать, что те же результаты не могут быть достигнуты, или не так хорошо, при других условиях столь же широкого распространения. Собственно говоря, недавно была выдвинута альтернативная интерпретация. [44-v] В случае с неэкзогамными калифорнийскими яхи доктор Сапир связывает слияние линейных и боковых линий с существующими там брачными правилами и предполагает, что эти правила "без сомнения, нередко могут быть рассмотрены как столь же или более правдоподобное определяющее влияние". Упомянутые практики включают в себя левират, *то есть* брак мужчины с вдовой своего брата, и брак с сестрой умершей жены. (Почему именно с *покойной*? можно спросить доктора Сапира, поскольку преземптивное право мужчины на младших сестер своей жены является широко распространенным обычаем в Северной Америке).

Я ни на минуту не сомневаюсь, что данные обычаи повлияли на номенклатуру родства, но я серьезно сомневаюсь, что они представляют собой адекватную замену экзогамии в качестве интерпретации эмпирического распространения принципа Дакоты. Левират, правда, является чрезвычайно распространенным институтом: Тайлор обнаружил его у ста двадцати из примерно трехсот народов. [45-v] Но одного левирата недостаточно, поскольку он объясняет лишь распространение термина "отец" на брата отца и коррелятивное распространение термина "сын" на сына брата (говоря по-мужски). Поэтому остается выяснить, в какой степени левират объединяется в разных регионах земного шара с браком двух или более сестер, что еще больше объясняет классификацию сестры матери с матерью и детей сестры с детьми (в женском роде). Насколько мне известно, диапазон совместного использования этих двух обычаев не был установлен; до его определения распространение принципа Дакоты не учитывается, как это примерно происходит с экзогамией.

Есть и другие возражения против гипотезы левирата. Одно из них уже было высказано Морганом, который рассматривал ее под заголовком полигамии и полиандрии, которые вместе, очевидно, могут привести к тем же результатам, что и обычаи яхи. [46-v] Эти обычаи не обязательно охватывают все население. Мужчина может не иметь брата, который наследует его вдове, и не иметь всех женщин-сестер, которые должны присоединиться к нему или последовать за ним в браке. С другой стороны, принадлежность к клану или язычеству - это автоматическое дело, которого не касаются подобные случайности.

Далее, мы можем спросить, что же на самом деле объясняется правилами Яхи? Отношения дяди по отцовской линии и тети по материнской линии и их отличие от брата матери и сестры отца, конечно, объяснимы; и, соответственно, различие между потомством таких родственников. Но хотя до сих пор для простоты обсуждение в основном ограничивалось этими ближайшими родственниками, принцип Дакоты затрагивает и более отдаленных

родственников. К отцу относят не только брата отца, но и сына брата отца и сына сына брата прадеда; к матери - не только сестру матери, но и дочь сестры матери и дочь сестры матери матери. Несомненно, можно найти объяснение на основе гипотезы левирата-полигинии. Поскольку мой отец является братом сына брата отца моего отца, последний - мой потенциальный отец в соответствии с правилом левирата, и так далее. Но даже в случае гипотезы множественного клана или язычества факты объясняются более непосредственно. С этой точки зрения родственник, о котором идет речь, является просто отцовским сородичем с отцовским происхождением, в то время как при матрилинейном происхождении обозначения дочери сестры матери *и т. д.* сразу же становятся понятными. Теория мозети, конечно, объясняет все соответствующие данные самым простым образом.

Действительно, очевидно, что левиратно-полигиниальное правило стоит по отношению к экзогамному принципу в некотором роде в отношении части к целому или особого случая к более широкому принципу. Если предположить экзогамное деление, то моя жена *ipso facto* становится потенциальной женой моего брата, а сестры моей жены - потенциальными женами моего и моих братьев, даже если брак никогда не будет заключен, кроме моногамного. Кстати, ни в коем случае нельзя с уверенностью утверждать, что в описанных случаях левират ограничивается настоящим братом, а многократные браки с сестрами - собственными сестрами; более того, в некоторых случаях говорится об обратном - двоюродные братья или члены одного клана или рода явно включены. С двойной организацией дело обстоит особенно ясно. Термины родства в этом случае выступают просто как названия статусов. Я - брат тех, кто является потенциальным мужем той же группы женщин, и поскольку все мы, мужчины, занимаем этот общий статус, существует единый термин, которым всех нас называют наши дети. Предположение о статусе подтверждается такими фактами, как правило Гиляка, согласно которому мужчины одного рода должны брать жен из определенного рода, и где роды как единицы рассматриваются как стоящие друг перед другом в отношениях тестя и зятя. [47-v].

Короче говоря, там, где левиратно-полигинные обычаи сосуществуют с экзогамией, было бы опрометчиво выводить сливающуюся и раздвоенную номенклатуру из первых, а не из вторых.

Еще одно возражение содержится в изложении самого доктора Сапира. Туземцам нет необходимости смотреть на левират с той точки зрения, которая была принята до сих пор. Вместо того чтобы определять дядю по отцовской линии в терминах его потенциального отцовства, они могут иметь слово, отличное от слова "отец", для обозначения отчима и дяди по отцовской линии. В качестве иллюстрации доктор Сапир приводит пример верхнего чинука. Другими словами, действие левирата неоднозначно. Он может повлиять на номенклатуру так, чтобы создать видимость принципа Дакоты, но может привести и к совершенно иным результатам. Он также может вообще не влиять на терминологию, как это, очевидно, происходит в семитских языках с их описательной номенклатурой.

В этой связи необходимо сделать оговорку, которая в равной степени относится и к гипотезе экзогамии. Хотя конечной причиной терминологической особенности является левират, непосредственная причина в конкретном случае вполне может быть историко-географической. Если на номенклатуру чинуков левират повлиял иначе, чем на номенклатуру яхи, то непосредственной причиной может быть просто тот факт, что чинуки не вступали в контакт с теми же народами, что и яхи, и поэтому не имели возможности заимствовать их номенклатуру. Другими словами, признавая влияние левирата, не обязательно предполагать, что он неоднократно приводил к тем же терминологическим последствиям независимо от них.

Я знаю по крайней мере один случай, когда гипотеза, выдвинутая доктором Сапиром, кажется определенно исключенной, оставляя в качестве действенной причины экзогамию в данной области. Система хопи соответствует основным чертам дакотского типа, но ни левират, ни брак с двумя сестрами не в моде. Нельзя утверждать, что черты дакоты были заимствованы у какого-то другого юго-западного племени, обладающего подобными обычаями, во-первых, потому что черты дакоты гораздо более развиты у хопи, чем у других индейцев пуэбло; во-вторых, потому что очень сомнительно, что рассматриваемые обычаи встречаются у других племен пуэбло. [48-v].

Справедливости ради следует отметить, что доктор Сапир не выдвигает свою гипотезу в качестве общей интерпретации явлений. Как он предполагает, она наиболее пригодна там, где экзогамный фактор не проявляется, или, как я должен добавить, там, где диффузия признаков из системы, затронутой экзогамией, кажется невероятной. Я рассмотрел его гипотезу, как если бы она была разработана для объяснения всех соответствующих явлений, просто для того, чтобы ясно показать ее неполноценность с этой точки зрения по сравнению с теорией экзогамии.

Есть две серии случаев, которые убедительно подтверждают теорию влияния экзогамной организации на номенклатуру родства. Они представляют собой отдельный вариант принципа Дакоты, причем отклонение заключается в обозначении кросс-кузенов. Хотя они по-прежнему отличаются от параллельных кузенов, их не объединяют в одну категорию, а классифицируют: одна группа кузенов - с первым восходящим, а другая - с первым нисходящим поколением. Короче говоря, фактор поколения, который является основополагающим в гавайской схеме и лишь модифицируется дихотомией в обычном типе схем бифуркационного слияния, здесь перекрывается каким-то другим фактором. Какова же природа этой новой детерминанты? Давайте обратимся к фактам.

Хидатсы относят сына сестры отца к отцу, а дочь сестры отца и всех ее потомков женского пола через женщин до бесконечности - к сестре отца; соответственно, сын брата матери, в отсутствие специальных слов для племянника или племянницы, относится к сыну, даже среди женщин. То, что схема кроу почти идентична, легко понять из исторических взаимоотношений двух племен, говорящих на очень похожих языках сиуанской группы. Но основные элементы классификации вновь появляются среди географически, лингвистически и культурно удаленных хопи, с предположениями о схожих чертах у тлинкитов и даже в Меланезии. Мы снова сталкиваемся с загадочной проблемой распространения.

Анализ данных по хидатсам проясняет ситуацию. Согласно заявлениям самих аборигенов, термин "отец" применяется к любому отцовскому сородичу независимо от возраста и, соответственно, включает сына сестры отца. Это позволяет предположить, что ключ к разгадке всей ситуации может лежать в клановом признаке. На самом деле мы видим, что дочь *сына* сестры отца не приравнивается к дочери *дочери* сестры отца. Единственное различие, которое может быть связано с этим различием, заключается в принадлежности к клану: первый родственник, в силу экзогамной клановой системы, никогда не может, а второй родственник всегда должен принадлежать к клану сестры отца. Поэтому первая, будучи дочерью сына сестры отца, *то есть* "отцовской", становится в речи хидатса сестрой, а вторая обозначается словом, которое переводится как "отцовская тетя", но на самом деле охватывает все нижние поколения женщин в отцовском клане. То, что мы имеем дело с клановым фактором, подтверждается тем фактом, что в терминологии хидатса брат матери,

вместо того чтобы обозначаться конкретным словом, классифицируется как старший брат, термин, также применяемый к брату матери матери. К последнему из упомянутых родственников можно обратиться и в языке хопи.

Мощным подтверждением служит второй ряд фактов. Среди омаха, где родство ведется по отцовской линии, дочь сестры отца причисляется уже не к сестре отца, а к дочери сестры. Кстати, можно отметить, что они относились бы к одному и тому же подразделению, если бы общества омаха были в свое время экзогамными, чему есть некоторые свидетельства. Но главное, что здесь сын брата матери и все его потомки по мужской линии без разбора причисляются к дяде по материнской линии. Очевидно, что все они являются членами одного рода, и в соответствии с нашим экспериментом у хидатса мы обнаруживаем, что как только мы выходим за пределы рода, терминология меняется: сын *дочери* брата моей матери - не мой дядя по материнской линии, а мой брат, поскольку его мать, дочь дяди, называется "матерью", принадлежащей, как и положено, к роду моей матери. [49-v].

Феномен омаха абсолютно параллелен не только среди других южных сиу, но и среди ряда алгонкинов, а именно майами, саук и фокс, кикапу, меномини и шауни. Охваченная территория является абсолютно непрерывной, и невозможно не объяснить такое распределение диффузией. Этот вывод подчеркивается тем фактом, что оджибва, хотя и являются алгонкинским народом с гентильной системой, не разделяют омахский вариант схемы дакота, а соответствуют более обычному типу, встречающемуся у их соседей, дакота. Само по себе наличие языческой организации, хотя, несомненно, и является благоприятной основой для развития или принятия схемы омаха, не является единственным определяющим условием; наличие терминологических особенностей у конкретного племени также зависит от его географического положения или исторических связей. Это не мешает окончательной интерпретации таких особенностей, но показывает необходимость учета географическо-исторической ситуации. В настоящее время я не могу предположить, что могло послужить дифференциальным условием, породившим вариант хидатса у некоторых племен с клановой системой, но не у ирокезов; или вариант омаха у некоторых алгонкинских племен, но не у оджибва.

Гипотеза экзогамии, с особой ссылкой на только что упомянутые явления, недавно обсуждалась профессором Крёбером. [50-v] Он принимает эмпирическую корреляцию между экзогамией и слиянием линейных и боковых родственников с раздвоением родительских линий, но интерпретирует ее как обусловленную скорее дифференциацией мужской и женской линий происхождения, чем самой экзогамией, которую он рассматривает как "возможно, общее, но не необходимое развитие, и как вышележащее развитие первого". "Основным условием, - утверждает доктор Крёбер, - было бы такое, при котором женщина ощущалась бы как нечто совершенно отличное от мужчины в отношениях - возможно, не столько как существующая личность, сколько как фактор в отношениях других людей". Как только эта точка зрения возобладает, перекрестные кузены обязательно будут ощущаться как нечто совершенно отличное от параллельных кузенов, а перекрестные дяди и тети - от параллельных; и это различие найдет свое выражение в номенклатуре". Акцентирование мужской и женской линий происхождения с большим удельным весом одной из них, возможно, приведет к появлению клановых групп.

В качестве теории происхождения экзогамных групп у меня нет особых возражений против вышесказанного. По причинам, которые будут изложены ниже (с. 163), я искренне согласен с предположением, что семья, во всяком случае в Америке, предшествовала клану или роду. Если я правильно его понимаю, замечания д-ра Крёбера лишь перефразируют факт этой последовательности. Но я не вижу, что принятие его точки зрения по этому вопросу

подразумевает отказ от влияния клана, когда он однажды развился. Конечно, выражается не непосредственно экзогамия, а выравнивание в группах, к которому приводит экзогамия. Если исходить из предположения д-ра Крёбера, то непонятно, почему сын сестры отца и сын брата матери должны так часто оказываться вместе, поскольку один из них явно связан с отцом, а другой - с матерью. Вряд ли можно приписать туземному уму склонность к алгебраическому уравниванию плюса и минуса, с помощью которого продукт мужского и женского родства должен быть стандартизирован общим обозначением. В общем, факторы доктора Крёбера объясняют только бифуркацию, но не слияние. Тот факт, что даже отдаленные двоюродные братья отца группируются с отцом, гипотеза клана или язычества объясняет помимо дихотомии родственников. То, что такое слияние происходит в племенах с определенными экзогамными группами, а не в слабо организованных, вряд ли может быть случайностью. Доводы доктора Крёбера, однако, наиболее слабы в отношении хидатса и омаха - вариантов дакотской схемы. Если определяющим фактором здесь является "односторонность происхождения", а не принадлежность к клану или язычеству, то почему вариант хидатса единообразно встречается среди матрилинейных племен, а вариант омаха - единообразно с языческой системой? Другими словами, почему омаха не называют сына сестры своего отца "отцом", а дочь сестры своего отца - "тетей"? У омаха, как и у хидатса, кросс-кузены, о которых идет речь, так же явно связаны со мной через отца, но в первом случае они не являются, а во втором - обязательно являются сородичами моего отца. Точно так же сын брата матери и его потомство мужского пола так же категорически связаны со мной через мать среди хидатса, как и везде, но они не объединены в одну социальную группу друг с другом и не классифицируются терминологически. Для ясности я, рискуя повториться, сформулирую то, что я считаю вероятным ходом событий. Среди некоторых слабо организованных племен развилось раздвоение ближайших родственников, как мы видим это у ряда наших дальнезападных племен. Эта тенденция усилилась и была вытеснена определенной клановой или языческой схемой. По мере развития этой схемы, возможно, как часть ее роста, терминология родства становилась не только вилочной, но и более инклюзивной. Наконец, полностью сформировавшаяся организация смогла в некоторых случаях оказать чрезвычайно сильное ретроактивное влияние на номенклатуру, выявленное в вариантах хидатса и омаха.

В своей чрезвычайно ценной работе об организации мивоков [51-v] мистер Гиффорд также предлагает конкурирующее объяснение вместо экзогамии. Мивоки Калифорнии организованы в приблизительно экзогамные общества, и их номенклатура имеет некоторое сходство с номенклатурой омаха. В частности, сын брата матери (и его потомки по мужской линии?) причисляется к брату матери. По мнению г-на Гиффорда, это связано с обычаем жениться, либо полигамно, либо после смерти жены, на дочери брата жены. Такая форма брака действительно практикуется среди мивоков в дополнение к более распространенному браку с дочерью брата матери. Очевидно, что терминологические факты согласуются как с этой практикой, так и с принципом долевого участия. Мистер Гиффорд возражает, что среди мивоков "нет клановых или родственных братьев и сестер, все отношения основаны на кровных и брачных связях". Однако это не самое главное. Неважно, *называют ли* неродственных членов братом или сестрой, если они объединены в одну социальную группу; само существование таких социальных групп подразумевает дифференцированное отношение к своим братьям по сравнению с остальным племенем. То, что простая принадлежность к племени не решает всех загадок терминологии мивоков, вполне справедливо, поскольку проводится резкое различие между дочерью брата матери и дочерью сестры отца. Поскольку с точки зрения экзогамии обе эти родственницы являются подходящими подругами, а брак с дочерью тети по отцовской линии запрещен, возражение г-на Гиффорда представляется обоснованным. Иными словами, здесь социальная

организация объясняет объединение определенных родственников, но не исключение некоторых других родственников, в то время как конкретные брачные правила племени действительно объясняют это явление. Но, с другой стороны, брачные правила терпят неудачу там, где гипотеза moiety преуспевает. Почему младшая сестра матери, которая не может быть замужем, и жена брата отца классифицируются вместе с брачной кузиной и дочерью брата жены, если только не потому, что все они являются членами одной и той же общности?

Что касается слияния потомков дяди по материнской линии по мужской линии с самим дядей, то я не вижу, как какое-либо брачное правило могло бы напрямую объяснить расширение термина *ad infinitum*, в то время как выравнивание родства сразу же делает его понятным. Преимущество, которым экзогамный принцип обладает по сравнению со всеми специальными брачными правилами, заключается в универсальности его влияния на население. У жены одного человека может не быть брата, а у ее брата может не быть дочери, на которой муж мог бы жениться, но там, где существуют экзогамные группы, каждый соплеменник по рождению является членом определенной группы.

К вопросу о конкретных брачных правилах мне придется вернуться ниже. Моя позиция в отношении номенклатуры мивоквов заключается в том, что особые правила, несомненно, объясняют некоторые ее особенности, в то время как дуальная организация успешно объясняет другие и, в частности, омахский вариант дакотского принципа.

Мы можем подвести итог нашему обсуждению принципа дакоты, заявив, что его распространение, связанное с экзогамными группами, подтверждает теорию органической связи между этими двумя явлениями. По вопросу, который я до сих пор откладывал, а именно: является ли экзогамия в любой форме или, в частности, двойная организация причиной появления обсуждаемых особенностей, я в настоящее время не могу прийти к определенному решению. Несмотря на то, что распределение моциона гораздо более ограничено, чем в экзогамных группах в целом, нет сомнений в том, что некоторые элементы принципа Дакоты наиболее легко вытекают из дуальной организации. В будущем предстоит выяснить, какую роль в формировании номенклатуры родства играют множественные родственные группы и организация двойников.

Прежде чем оставить дакотский принцип, желательно коснуться двух важных теоретических проблем, с которыми он связан, - его отношения с гавайским принципом и его отношение к древности клановой организации. Дакотская схема в ее более обычной форме может логично рассматриваться как простое усложнение более простой гавайской схемы. Как отметил Морган, эти две схемы совпадают практически в половине всех отношений. Вдохновленный, несомненно, общим направлением эволюционной мысли своего времени, Морган превратил логическую связь в историческую последовательность и предположил приоритет более простой системы. Он указал, как, если привить гавайскую схему, клановая или языческая организация превратит ее в дакотский тип. Похоже, ему не приходило в голову, что эволюция могла происходить в обратном направлении. Развитие, как показывают лингвистические явления, например, история английского языка, а термины родства, какими бы еще они ни были, являются элементами человеческой речи, не всегда идет от простого к сложному. На убеждения Моргана повлияло мнение о том, что человечество начало свое социальное существование на крайне низком уровне, и это мнение он нашел поддержку в социальных условиях, которые он вывел из гавайских таблиц. По его мнению, они предполагают браки между братом и сестрой, поскольку такие браки объясняют использование одного и того же термина для обозначения брата и отца матери. Такие союзы, конечно, *могли бы* породить наблюдаемую терминологию, но Морган не учел, что

существует и альтернативное объяснение. Его фундаментальная ошибка заключалась в том, что к первичным терминам родства у гавайцев и других народов он приложил понятие фактического сожительства. Исходя из этой отправной точки, он последовательно утверждал, что все мужчины, к которым обращались как к отцу, имели фактический доступ к матери говорящего. Как хорошо показал Куноу, [52-v] нет ни малейшего доказательства того, что это отражает точку зрения туземцев, у которых термин "отец" просто указывает на племенной статус по отношению к говорящему. Когда мы однажды признали этот факт, в гавайской схеме определения родства нет ничего настолько примитивного по своей сути, чтобы свидетельствовать о древности.

Все эмпирические соображения, действительно, указывают в противоположном направлении. Во-первых, все народы, чьи системы характеризуются гавайской особенностью, занимают относительно высокое место в шкале цивилизации. Никому не придет в голову ставить культуру маори ниже культуры, скажем, фиджийцев. Во-вторых, у нас есть мощнейшие косвенные свидетельства из разных уголков земного шара, доказывающие, что гавайские черты развиваются вторично в рамках дакотской схемы. Так, среди некоторых ирокезских племен развилась тенденция называть "матерью" как сестру отца, так и сестру матери. Вороны отличаются от всех других племен сиуан, даже от своих ближайших родственников, хидатса, тем, что аналогичным образом распространяют слово "мать" на прямое обращение. Среди жителей островов Торресова пролива соответствующее изменение в употреблении было зафиксировано доктором Риверсом, [53-v] и аналогичные изменения, похоже, произошли среди гиляков. [54-v] Соответствующие данные из Западной Африки уже приводились в другой связи.

Все это не доказывает, что в общем случае последовательность Моргана должна быть просто перевернута. Для этого нет никаких доказательств в Северной Америке, где отсутствуют полные гавайские схемы или даже приближенные к ним. Но имеющиеся в нашем распоряжении данные указывают на то, что если тенденция к использованию гавайских элементов и проявляется, то зачастую она обусловлена вторичным развитием.

Далее мы обратимся к проблеме экзогамной родственной группы. Некоторые авторы-теоретики предполагают приоритет клана или рода перед "свободной", *то есть* бесклановой или негенетической, организацией, в которой семья и локальная группа обычно составляют единственные важные социальные единицы. Для поддержки такой точки зрения иногда апеллируют к номенклатурам родства. Что касается Северной Америки, то этот аргумент, безусловно, не имеет под собой оснований. Именно доктор Суонтон, как мне кажется, впервые показал, что в Северной Америке экзогамная система встречается именно среди более высококультурных племен, в то время как у более примитивных народов она вообще отсутствует. Как я уже показал выше, экзогамия в Северной Америке в значительной степени идет рука об руку с принципом Дакоты. Поэтому весьма примечательно, что у более примитивных бесклановых североамериканских племен плато и соседних регионов также отсутствует принцип Дакоты. Таким образом, предположение о том, что клановая или языковая система когда-то существовала и просто ускользнула от внимания исследователя в силу вырождения аборигенной жизни в современных условиях, распадается. Мы не можем утверждать, что там, где царит принцип Дакоты, обязательно должна была возникнуть экзогамия, потому что корреляция, хотя и высокая, но не идеальная, и потому что принцип мог быть заимствован без социальной организации. Но экзогамная организация так часто ассоциируется с принципом Дакоты, и так мало причин для изменения терминологии родства при условии сохранения родного языка, что полное отсутствие дакотских черт на

обширной территории может рассматриваться как чрезвычайно сильное доказательство против прежнего или, по крайней мере, древнего существования экзогамных групп.

Предполагаемые особенности "классификационных" систем. Под ошибочным названием "классификационные системы" некоторые авторы включают рассмотрение принципа различия между старшими и младшими братьями и сестрами. Распространение этого различия просто ошеломляет, когда пытаются проследить его более или менее систематически. Из североамериканских систем я могу вспомнить только две, у пауни и киова, в которых оно не встречается. Мы находим его в связи с терминологиями венгров и чукчей, в обеих из которых отсутствует принцип Дакоты, и он встречается в гавайской системе не меньше, чем в подавляющем большинстве бифуркационных систем. Насколько мне известно, единственным, кто предложил какое-либо объяснение этому феномену, является доктор Риверс, который однажды связал его с разницей во времени племенной инициации. [55-v] Но поскольку существует множество народов, *например*, в Северной Америке, которые не практикуют никакой формы племенной инициации, гипотеза вряд ли выглядит убедительной, и мы должны довольствоваться тем, что принимаем факты распространения.

Другая особенность, которую часто ошибочно рассматривают в связи с принципом Дакоты, - это принцип взаимности, который уже упоминался как обычай обозначать пару родственников, особенно двух, принадлежащих к разным поколениям, одним термином. Так, шошоны называют отца матери и сына дочери (говоря по-мужски) одним термином. Такое использование явно противоречит гавайскому принципу, с которым оно, по-видимому, не связано. Он встречается в связи схемой Дакота в Меланезии и особенно в Австралии, но заметно отсутствует в системах слияния Северной Америки. Поскольку здесь он высоко развит там, где принцип Дакоты *не* встречается, его нельзя рассматривать как существенный элемент "классификационных систем". Остается вопрос, как мы должны объяснить факты распределения. Австралийские данные убедительно свидетельствуют о том, что, по крайней мере, там взаимная особенность является отражением социальной организации. Бабушки, дедушки и внуки, согласно любопытному правилу происхождения, регулирующему принадлежность к брачным классам данной местности, обязательно принадлежат к одному классу, *т. е.* отец отца и сын сына или отец матери и сын дочери (говоря по-мужски) являются членами одного класса. Такое соответствие кажется слишком тесным, чтобы допустить случайную ассоциацию. Но когда мы обращаемся к североамериканскому региону взаимных признаков, такая интерпретация уже не работает, поскольку там не обнаружено никаких признаков института, который мог бы объединить обсуждаемых родственников в общую группу. Напрашивается вывод о конвергентном развитии, и, возможно, наиболее правдоподобным объяснением североамериканских терминов является то, что они обозначают не столько родственников, сколько сами отношения. [56-v].

Если мы не можем дать больше, чем это общее толкование взаимного признака, найденного в Северной Америке, то, с другой стороны, мы можем вполне определенно показать, что его появление является функцией географического положения. Практическое отсутствие этой черты в огромном регионе, особенно рассмотренном Морганом, столь же примечательно, как и ее распространение в практически непрерывном регионе на Дальнем Западе, среди лиллутов, споканов, кутенаев, нез-персе, вишрам, такелма, различных калифорнийских и шошонских популяций плато, а также у значительного числа юго-западных племен. Тихоокеанский, плато и юго-западный регионы, очевидно, определяют распространение

взаимности в Северной Америке, которая, таким образом, становится понятной только в результате диффузии.

Различные особенности. Рассмотренные до сих пор принципы номенклатуры родства далеко не исчерпывают всего разнообразия, которое можно обнаружить при обследовании мира. Очень странный способ обращения к родственникам после вручения подарка был упомянут у масаи (стр. 104), и нет сомнений, что более обширные знания выявят столь же причудливые представления и в других местах. Здесь же я просто хочу перечислить несколько примеров, исходя из конкретной точки зрения, принятой в этой главе.

Примечательно, что в то время как в Австралии принцип бифуркации последовательно переносится на дедовский слой общества в сочетании с принципом взаимности, в североамериканском регионе, где принцип Дакоты особенно заметен, отсутствует различие между родителями матери и отца, так что Морган даже не посвящает этим отношениям специальных колонок в своих подробных таблицах и с некоторым удивлением отмечает дискриминацию у споканов. [57-v] Тем не менее эта особенность широко распространена на Дальнем Западе, совпадая в определенной степени с принципом взаимности. Мы находим ее среди племен салиш и шошонов, в Калифорнии, среди такелма и вишрам, и в некоторой степени на Юго-Западе. Как положительные, так и отрицательные факты распространения указывают на возникновение диффузии.

Еще одной особенностью, представляющей значительный интерес, является изменение терминов после смерти родственника или другой родственницы. Так, кавайсу из Калифорнии обращаются к отцу как *tiwuni*, но совершенно другим термином *kuguni* после потери ребенка. [58-v] Опять же, у кутеней одно слово обозначает тестя до смерти жены или мужа, а другое - после. Эта особенность встречается также у калифорнийских племен, чинук, килеуте и нескольких племен салиш. Такое распределение вновь свидетельствует о диффузии из общего центра. С другой стороны, вероятно, еще более высокое развитие *посмертной* номенклатуры среди тимукуа Флориды [59-v] не может быть приписано, при нынешнем состоянии наших знаний, ничему, кроме независимого происхождения, хотя мы не в состоянии сказать, какая общая причина, отсутствующая в промежуточной области, произвела общий эффект на юго-востоке Соединенных Штатов и в отдаленных регионах Дальнего Запада.

Я лишь обращаю внимание на еще одно обыкновение родства, представляющее более общий интерес, которое выражается в термине "теконимия" - обычай обозначать человека по его родству с ребенком, *например*, "отец Мэри", "бабушка Джона". Эта практика существует в Южной Африке и Индии, [60-v] в Меланезии, [61-v] в Пуэбло и на северо-западном побережье Северной Америки. [62-v] Тайлор связывал ее с обычаем проживания мужа с родственниками жены, утверждения отцом своего отцовства и его окончательного признания семьей жены, с которой существует условие церемониального избегания, как более чем чужака. Однако следует отметить, что среди зуны и хопи, хотя муж и живет с людьми жены, табу на тещу не существует, и жену так же часто называют текнонимом, как и мужа. Так, мой переводчик с языка хопи всегда говорил мне о своей жене как о "матери Германа". Объяснение Тайлора, соответственно, неадекватно и, похоже, требует, по меньшей мере, усиления. Но к какому бы результату ни привело систематическое исследование предмета, несомненно, что эффект диффузии должен быть принят во внимание. Невозможно представить себе, *например*, что эта практика возникла независимо среди племен, расположенных так географически и так тесно связанных по культуре, как зуны и хопи.

Особые формы брака и социальные обычаи. Можно не сомневаться, что устоявшиеся брачные правила часто находят свое выражение в номенклатуре. Даже экзогамный принцип может быть отнесен к этой категории, поскольку он выражает потенциальный брачный статус членов общины. В дуальной организации мой "отец" - это тот, кто потенциально, если не фактически, является супругом женщины из группы моей матери, в то время как "брат матери" - это тот, кто ни при каких условиях не может занимать этот статус.

Из специфических форм брака уже был рассмотрен левират и вкратце упомянут кросс-кузен. Доктор Риверс продемонстрировал тесную зависимость номенклатуры от последней практики в Меланезии. Здесь сам обычай встречается в полном разгаре, и было бы неразумно отрицать, что терминология берет свое начало в этом обычае даже в тех частях Меланезии, где он не наблюдается. Это не означает, что кросс-кузинные браки обязательно имели место во всем ареале распространения соответствующей терминологии, но означает, что терминология распространялась из центра, где она отражала социальный институт. Так, в Гуадалканаре кросс-кузен брак все еще сохраняется, и мы находим кросс-кузенов, зятьев и невесток, объединенных под одним названием. В Анаитеуме кросс-кузены противоположного пола обращаются друг к другу с помощью терминов, используемых для обозначения мужа и жены. [63-v] Мне кажется методологически вполне оправданным интерпретировать аналогичные черты на соседних островах как имеющие свое конечное происхождение от кросс-кузенного брака. Но аргумент не работает там, где схожие коннотации терминов встречаются без доказательств брачного правила, если только не может быть продемонстрировано, что никакая другая причина не могла привести к такому результату. Таким образом, я должен признать неудачной попытку доктора Риверса вывести, хотя и с оговорками, бывшее существование рассматриваемого института из системы индейцев дакота. [64-v] Классификация шуринов с кросс-кузенами может быть просто отражением дуальной организации, по которой эти родственники попадают в одну группу; или, говоря иначе, если термину кросс-кузен придается широкое значение, с которым мы знакомы в примитивных системах, чтобы включить членов противоположной родни и своего собственного поколения, то шурины человека обязательно являются членами класса кросс-кузенов. Превосходство гипотезы о родстве в данном случае заключается в том, что двойная организация встречается среди нескольких смежных и родственных племен, в то время как кросс-кузинный брак крайне редок в Северной Америке, а его наивысшее развитие наблюдается среди отдаленных народов Тихоокеанского региона. Что касается особых форм брака, то довольно важно выяснить, следует ли толковать термины, используемые нашими авторитетами, в нашем собственном или в более широком первобытном смысле. Например, Тайлор свел институт кросс-кузенного брака к принципу экзогамных обществ, приняв более широкое значение. [65-v] Как отмечает доктор Риверс, [66-v] эти два правила не идентичны, если брак предписан с дочерью брата собственной матери. В этом случае правило о родстве является лишь более широкой рамкой, с которой конкретное установление не противоречит, но которая не определяет брак между кузенами. Рассматривая вопрос хронологически, я могу даже представить себе развитие более крупных социальных групп из таких специфических брачных правил. Если в отсутствие собственного кросс-кузена его регулярно будет заменять более отдаленный кузен, то мы получим целый класс возможных супругов, среди которых ближайший кросс-кузен будет лишь *primus inter pares*.

Следует понимать, что, хотя особые брачные правила, как и экзогамия, имеют тенденцию отражаться в номенклатуре, абсолютной необходимости в этом нет. Как у новомексиканских тева есть экзогамные группы без принципа Дакоты, так и у калифорнийских мивоков есть

кросс-кузенный брак, но в терминологии он практически не отражен. [67-v] Одним из факторов, который всегда следует учитывать в этой связи, является элемент времени. Недавно возникший обычай может еще не сформировать соответствующую номенклатуру, в то время как, как предполагал Морган, номенклатура может сохраниться и после того, как обычай устареет. Очевидно, что частота браков по определенному правилу и сосуществование других правил, возможно, антагонистических по своему воздействию, должны оказывать влияние. Что касается последнего пункта, мистер Гиффорд показывает, что в то время как брак с двоюродным братом не предполагается в номенклатуре мивоков, брак с дочерью брата жены отражен двенадцатью терминами.

Среди тхонга Южной Африки встречается несколько интересных форм преимущественного брачного союза. Как и у мивоков, брак с женой, младшими сестрами и дочерью брата жены считается особенно подходящим, и эти родственные связи объединены общим названием. Левират распространяется только на жену старшего брата, но не на жену младшего брата, и совершенно последовательно эти родственные связи выделяются отдельными словами. Мужчина может унаследовать жену своего дяди по материнской линии и, следовательно, причислять ее к жене. С другой стороны, логика не бесспорна. Пересекающихся кузенов человек называет тем же термином, что и параллельных кузенов и братьев, и все же возможно, чтобы человек унаследовал жену своего параллельного кузена, но не перекрестного кузена (сына сестры отца). Объяснение, данное Жюно, кажется вполне удовлетворительным с точки зрения сравнительного анализа. Мой перекрестный кузен не может принадлежать к моему роду, мой параллельный кузен должен принадлежать к нему. [68-v] Поскольку тхонга обычно различают брачные потенциалы со значительной точностью, мы можем сделать обоснованный вывод, что нынешняя терминология для кузенов является недавним нововведением, что еще раз указывает на относительно позднее развитие гавайских особенностей.

Систематическое сравнение влияния определенных форм брака на номенклатуру в разных частях мира крайне желательно. Когда мы изучим, как такой институт, как наследование жены дяди по материнской линии, влияет на системы тлинкитов северо-западной Америки, островов Банкс в Меланезии и тхонга в Южной Африке, и узнаем о действии любых сосуществующих институтов, мы получим значительно большее представление об очень интересной проблеме. Совершенно очевидно, что форма брака не определяет номенклатуру однозначно, как показывают факты, связанные с левиратом. Выяснение того, в какой степени параллелизм действительно имеет место, является очень важным вопросом.

Заключение. Вопрос, которым открывалась эта глава, теперь получил ответ. Термины родства представляют собой достойную тему для исследования этнолога, во-первых, потому, что они часто напрямую связаны с культурными явлениями, такими как социальные обычаи, регулирующие брак; во-вторых, потому, что особенности номенклатуры родства являются показателем родоплеменных отношений. Любая конкретная система не является единым логическим целым, а представляет собой сложный продукт внутреннего развития и внешних связей. Соответственно, ее особенности не могут быть поняты сами по себе, как и другие культурные явления, а только в связи с сопутствующими чертами родной культуры и в свете сравнительного изучения подобных особенностей у соседних племен и, в конечном счете, во всем мире. Используя наши этнографические знания при применении метода вариаций, можно, по крайней мере в значительной степени, установить причины, первичные или вторичные, которые сформировали ту или иную систему.

Например, когда мы пытаемся объяснить систему хопи, мы можем начать с того факта, что их речь относит их к семье шошонов, *то есть* мы можем начать с сравнения номенклатуры

хопи с номенклатурой пайютов, павиотсо, юте и шошонов. Один факт, который бросается в глаза, - это значительное отличие фактических вокабул, используемых хопи, от вокабул их сородичей, и это наблюдение ни в коем случае не распространяется на весь их язык. Морган придерживался мнения, что родственные слова являются наиболее устойчивыми элементами речи, но как бы это правило ни работало в других группах, таких как атабаски, оно, конечно, не действует среди шошонов, и, я могу добавить, в семье сиу, где даже такие близкородственные языки, как кроу и хидатса, показывают гораздо большие различия в лексиконе отношений, чем можно было бы ожидать от других вокабул. Однако именно в классификации родственных связей отличительные особенности хопи кажутся наиболее примечательными. Их система не характеризуется выдающимися чертами терминологии шошонов Плато, такими как взаимность и разделение отцовских и материнских бабушек и дедушек. С другой стороны, они используют принцип дакоты с вариациями хидатса. Этот вариант встречается, насколько нам известно, только у народов, исторически совершенно не связанных с хопи, так что сходство не объясняется ни генетической связью, ни распространением. С другой стороны, все племена, имеющие эту особенность, разделяют экзогамные группы с материнским происхождением. Такие кланы характерны и для хопи, но отсутствуют у других шошонов. Из этого мы делаем вывод, что вариант хидатса у хопи функционально связан с их клановой системой. Если соседние зуны не разделяют эту характеристику, возможное объяснение может быть найдено в относительной слабости клановой концепции зуны, как недавно объяснил профессор Крёбер, по сравнению с ее доминированием в социальной жизни хопи. В других чертах интимный культурный контакт между зуны и хопи совершенно очевиден. Вероятно, ни у одного из других племен нет свидетельств такого преувеличенного доверия к текнонимии, в то время как определенная свобода в использовании терминов, общих для обоих племен, кажется общей юго-западной чертой. Таким образом, система хопи отражает как социальную структуру племени, так и его исторические связи, - древние сводятся к нескольким лексическим сходствам, в то время как более сложная племенная организация и недавние культурные связи с Юго-Западом, и особенно с зуны, выделяются жирным рельефом.

Аналогичное исследование можно провести и в отношении системы кроу. Здесь почти полное совпадение некоторых очень необычных черт с чертами хидатса красноречиво свидетельствует об исключительно тесном генетическом родстве этих двух племен. Так, жена, которая уже была замужем, выделяется особым словом, а супруги вообще обращаются друг к другу не по конкретному термину, который, похоже, ограничен невокальным употреблением, а по демонстративному выражению. В варианте хидатса не только происходит смешение поколений, но и брат матери причисляется к старшему брату, как и брат матери матери. Последние особенности частично встречаются у мандан. Все три племени отличаются от других сиуанов, а также от всех других равнинных индейцев тем, что имеют матрилинейное происхождение. Поскольку это также является правилом среди генетически не связанных между собой народов, разделяющих вариант хидатса, мы рассматриваем последний как функционально связанный с клановой организацией. Но есть и другие черты, по которым терминология воронов отличается от терминологии их ближайших сородичей, и здесь мы должны систематически рассматривать возможное влияние всех таких народов, как оглала, или блэкфут, с которыми они вступали в контакт. Такое расхождение может быть всего лишь эффектом внутренней перенастройки. Так, классификация кроу мужа сестры отца с отцом допускает правдоподобную интерпретацию как результат другой особенности - классификации сестры отца с матерью в прямом обращении. Вместо двух отклонений от нормы хидатса мы должны иметь, таким образом, только одно.

Очевидно, что вместо того, что было сделано до сих пор, необходимо провести гораздо более интенсивное исследование терминологии родства. Именно так называемые незначительные особенности системы важны с исторической точки зрения, поскольку они являются дифференциальными признаками культурного контакта с определенными племенами. Фонетическая неадекватность таблиц Моргана, на которую обратили внимание д-р Михельсон и г-н Spier, [69-v] требует пересмотра всей рассматриваемой области. Еще более важным является тщательное определение бесчисленных систем, как в Америке, так и за ее пределами, которые Морган вообще не затрагивал. К счастью, работы доктора Риверса, мистера А. Р. Брауна и мистера А. М. Хокарта в Англии, доктора Р. Турнвальда в Германии, доктора Дж. Р. Свантона, мистера Лесли Спайера и мистера Э. В. Гиффорда в Америке справедливо уменьшают наше невежество в отношении фактов. Учитывая наше прискорбное отсутствие знаний по некоторым наиболее существенным вопросам, было бы опрометчиво претендовать на то, чтобы данный очерк имел более чем предварительное значение. Я доволюсь тем, что привлекаю внимание к огромному этнологическому значению терминологий родства, борюсь с преждевременной уверенностью в обобщениях, основанных на чистом невежестве, и, прежде всего, предполагаю, что наиболее строгая логическая формулировка проблем возможна в этой слишком долго пренебрегаемой области науки о культуре.

ССЫЛКИ

I

[1-i] Wissler, Clark. Психологическая и историческая интерпретация для культуры, *Science*, N. S. vol. 43, pp. 193-201, 1916. Хокарт, А. М. Психология и социология, *Фолк-Лор*, 1915, с. 115-137. Kroeber, A. L. Восемнадцать профессий, *American Anthropologist*, N. S. vol. 17, pp. 283-288, 1915. Лоуи, Роберт Х. Психология и социология, *Американский социологический журнал*, 1915, стр. 217-229.

[2-i] Radloff, Wilhelm. Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche. 2 vols. Leipzig, 1893, vol. 2, p. 16 f.

[3-i] Jochelson, Waldemar. Юкагирский и юкагиризированный тунгус, *Мемуары, Американский музей естественной истории*, т. 13, ч. 1, Лейден и Нью-Йорк, 1910, с. 30-38. Чаплицкая, М. А. Аборигены Сибири. Исследование в области социальной антропологии. Оксфорд, 1914, с. 307-325.

II

[1-ii] Thorndike, Edward L. Mental Work and Fatigue and Individual Differences and their Causes. New York, 1914, pp. 206-224.

[2-ii] Maximilian, Prince of Wied. Reise in das innere Nord-Amerika in den Jahren 1832 bis 1834. Coblenz, 1841, vol. 2, p. 134.

[3-ii] Laufer, Berthold. Некоторые основополагающие идеи китайской культуры, *Журнал развития расы*, т. 5, 1914, с. 160-174.

[4-ii] Laufer, Berthold. Zur Geschichte der Brille, *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, vol. 6, 1907, pp. 379-385.

[5-ii] Thorndike. *op. cit.*, p. 223.

[6-ii] Laufer, Berthold. Skizze der mongolischen Literatur, *Extrait de la Revue Orientale*, 1907, pp. 165-261, esp. p. 232 f.

[7-ii] Laufer. *Ibid.*, pp. 183-187.

[8-ii] Laufer, Berthold. Skizze der manjurischen Literatur, *Extrait de la Revue Orientale*, 1908, pp. 1-53, esp. pp. 12 f., 17 f. Giles, H. A. The Civilization of China, *Home University Library*, London, 1911, p. 209.

[9-ii] Hell, J. Die Kultur der Araber, Leipzig, 1909, pp. 68, 93, 97, 83 f., 89, 99, 100.

[10-ii] Giles. *Op. cit.*, p. 119.

III

[1-iii] Wissler, Clark. The Psychological Aspects of the Culture-Environment Relation, *American Anthropologist*, N. S., vol. 14, 1912, pp. 217-225. Wissler, Clark. Отношение культуры к окружающей среде с точки зрения изобретений, *Popular Science Monthly*, 1913, pp. 164-168. Боас, Франц. Разум примитивного человека. Нью-Йорк, 1911, с. 160-164. Гольденвейзер, А. А. Культура и окружающая среда, *Американский журнал социологии*, 1916, с. 628-633.

[2-iii] Obermaier, Hugo. Der Mensch der Vorzeit. Berlin, no date, p. 238 f.

[3-iii] Bogoras, Waldemar. Материальная культура чукчей, *Мемуары, Американский музей естественной истории*, т. 11, ч. 1, Лейден и Нью-Йорк, 1904, с. 7 и далее.

[4-iii] Radloff, Wilhelm. Aus Sibirien, vol. 1, p. 444 f.

[5-iii] Laufer, Berthold. *Журнал развития расы*, т. 5, с. 167-170.

[6-iii] Morice, A. G. The Canadian Dénés, *Annual Archæological Report*, 1905, *Appendix, Report, Minister of Education*, Toronto, 1906, pp. 187-219, 197 f.

[7-iii] Boas, Franz. The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay, *Bulletin, American Museum of Natural History*, vol. 17, 1907, pp. 75, 357.

[8-iii] Forrer, Robert. Urgeschichte des Europäers von der Menschwerdung zum Anbruch der Geschichte, Stuttgart, 1908, p. 197.

[9-iii] Boas, Franz. Mind of Primitive Man, p. 162. Bogoras, The Chukchee, p. 177.

[10-iii] Rivers, W. H. R. The Disappearance of Useful Arts, *Festschrift tillägnad Edvard Westermarck*, 1912, pp. 109-130.

[11-iii] Nelson, N. C. Chronology of the Tano Ruins, New Mexico, *American Anthropologist*, N. S., vol. 18, 1916, pp. 159-180.

[12-iii] Jochelson, Waldemar. Материальная культура и социальная организация коряков, *Memoirs, American Museum of Natural History*, vol. 10, part 2, 1908, p. 405.

[13-iii] Wissler, Clark. Aboriginal Maize Culture as a Typical Culture-Complex, *American Journal of Sociology*, 1916, pp. 656-661.

IV

- [1-iv] Rivers, W. H. R. Kinship and Social Organization, London, 1914, p. 92.
- [2-iv] Tylor, Edward B. Primitive Culture; Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Languages, Art and Custom. 2 vols., New York, 1889, vol. 1, p. 53.
- [3-iv] Hatt, Gudmund. Moccasins and their Relation to Arctic Foot-Wear, *Memoirs, American Anthropological Association*, vol. 3, no. 3, 1916, p. 246.
- [4-iv] Wissler, Clark. Культура кукурузы у аборигенов и т. д., с. 656-661.
- [5-iv] Boas, Franz. Mind of Primitive Man, p. 167.
- [6-iv] Montelius, O. Der Handel in der Vorzeit, *Praehistorische Zeitschrift*, II, 1910, pp. 249-291; *Id.*, A Guide to the National Historical Museum, Stockholm.
- [7-iv] Forrer, Robert. Urgeschichte des Europäers, etc., p. 197.
- [8-iv] Laufer, Berthold. Китайская керамика династии Хань. Leiden, 1909, pp. 212-236.
- [9-iv] Obermaier, Hugo. Der Mensch der Vorzeit, p. 337.
- [10-iv] Boas, Franz. Mind of Primitive Man, p. 182 *et seq.*
- [11-iv] Wissler, Clark. Material Cultures of the North American Indians, *American Anthropologist*, N. S. vol. 16, 1914, pp. 447-505, pp. 487-489.
- [12-iv] Czekanowski, Jan. Objektive Kriterien in der Ethnologie, *Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 1911, XLII, pp. 71-75.
- [13-iv] Tylor, E. B. On a Method of Investigating the Development of Institutions; applied to Laws of Marriage and Descent, *Journal of the Anthropological Institute*, vol. 18, 1889, pp. 245-272, esp. p. 264.

V

- [1-v] Morgan, Lewis H. Systems of Consanguinity and Affinity, *Smithsonian Contributions to Knowledge*, vol. 17, Washington, 1871, pp. 463 *et seq.*, 508.
- [2-v] Skinner, Alanson. Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians, *Anthropological Papers, American Museum of Natural History*, vol. 13, part 1, 1913, p. 40. Морган, Льюис Х. Системы (Виннебаго и Дакота), с. 181.
- [3-v] Merker, M. Die Masai, *Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes*, Berlin, 1904, pp. 41-43.
- [4-v] Roscoe, John. The Baganda, an Account of their Native Customs and Beliefs, London, 1911, pp. 130-32.
- [5-v] Rivers, W. H. R. Kin, Kinship, *Hastings' Encyclopædia of Religion and Ethics*.
- [6-v] Morgan, Lewis H. Systems, p. 12.

- [7-v] Rivers, W. H. R. The History of Melanesian Society, 2 vols., Cambridge, 1914, vol. 1, p. 375 et seq.
- [8-v] Morgan, Lewis H. Systems, pp. 457-461. Erdland, P. A. Die Marshall-Insulaner; Leben und Sitte, Sinn und Religion eines Sudsee-Volkes. Münster in W., 1914, p. 114 f.
- [9-v] Rivers, W. H. R. Kin, Kinship.
- [10-v] Morgan, Lewis H. Systems, pp. 463-466.
- [11-v] Roscoe, John. Баганда, с. 126-132. Schinz. Deutsch-Sudwest-Afrika, Oldenburg, 1891, pp. 175-78. Жюно, Анри А. Жизнь южноафриканского племени. Невшатель, 1912-1913, т. 1, с. 217-237.
- [12-v] Junod, Henri A. *Op. cit.*, pp. 237 f, 253-257.
- [13-v] Ellis, A. B. The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa. London, 1894, pp. 177-82.
- [14-v] Thomas, Northcote W. Law and Custom of the Timne and other Tribes, Anthropological Report on Sierra Leone, London, 1916, p. 103 et seq., and tables.
- [15-v] Morgan, Lewis H. Systems, p. 167 et seq., также примечания автора.
- [16-v] Cunow, H. Zur Urgeschichte der Ehe und Familie (*Ergänzungshefte zur Neuen Zeit*, Stuttgart, 1912), p. 65.
- [17-v] Kroeber, A. L. Classificatory Systems of Relationship, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1909, pp. 77-84.
- [18-v] Morgan, Lewis H. Systems, pp. 167-169, 205.
- [19-v] Ziöck, H. Dictionary of the English and Miskito Language. Херрнхут, Саксония, 1894.
- [20-v] Морган, Льюис Х. Системы, стр. 265.
- [21-v] Martius, Carl Friedrich Phil. v. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens. Leipzig, 1867, vol. 1, pp. 353-355.
- [22-v] Koch-Grünberg, Theodor. Aruak-Sprachen Nordwestbrasiliens und der angrenzenden Gebiete, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XLI, 1911.
- [23-v] Burger, Otto. Acht Lehr-und Wanderjahre in Chile. Leipzig, 1909, p. 86.
- [24-v] Medina, José Toribio. Los Aborijenes de Chile. Santiago, 1882, p. 280 f.
- [25-v] Von den Steinen, Karl. Diccionario Sipibo. Berlin, 1904.
- [26-v] Morgan, Lewis H. Systems, pp. 570-572.
- [27-v] Rivers, W. H. R. The History of Melanesian Society, vol. 1, pp. 266-271.
- [28-v] Rivers, W. H. R. *Ibid.*, vol. 1, p. 244.
- [29-v] Zahn in Neuhauss, R. Deutsch-Neu-Guinea. 3 vols., Berlin, 1911, vol. 3, p. 304 f.

- [30-v] Spencer, Baldwin, and Gillen, F. J. The Native Tribes of Central Australia. London, 1899, p. 66.
- [31-v] Czaplicka, M. A. Aboriginal Siberia, p. 98 f. Von Schrenck, L. Reisen und Forschungen im Amur-Lande. Санкт-Петербург, 1891, т. 3, с. 236.
- [32-v] Morgan, Lewis H. Systems, pp. 387, 508.
- [33-v] Rivers, W. H. R. The Todas. London, 1906, pp. 483-494.
- [34-v] Seligmann, C. G. and B. Z. The Veddas. Cambridge, 1911, p. 64.
- [35-v] Morgan, Lewis H. League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois. Нью-Йорк, 1904, кн. 1, гл. 4.
- [36-v] Swanton, John R. Social Conditions, Beliefs, and Linguistic Relationships of the Tlingit Indians, *Twenty-sixth Annual Report, Bureau of American Ethnology*, Washington, 1908, p. 424.
- [37-v] Czaplicka, M. A. Aboriginal Siberia, p. 60.
- [38-v] Swanton, John R. Significance of the Terms for Brother and Sister among Primitive Peoples, *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 1917, pp. 31-35.
- [39-v] Morgan, Lewis H. Systems, p. 476.
- [40-v] Tylor, E. B. Journal of the Anthropological Institute, vol. 18, 1889, p. 262 f.
- [41-v] Rivers, W. H. R. Kinship and Social Organization, p. 73.
- [42-v] Lowie, Robert H. Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship, *American Anthropologist*, N. S., vol. 17, 1915, pp. 223-239.
- [43-v] Boas, Franz. Мифология цимшиан, *тридцать первый годовой отчет, Бюро американской этнологии*, Вашингтон, 1916, с. 489-495.
- [44-v] Sapir, Edward. Terms of Relationship and the Levirate, *American Anthropologist*, N. S., vol. 18, 1916, pp. 327-337.
- [45-v] Tylor, E. B. Journal of the Anthropological Institute, vol. 18, 1889, p. 253.
- [46-v] Morgan, Lewis H. Systems, p. 478 f.
- [47-v] Czaplicka, M. A. Aboriginal Siberia, p. 99.
- [48-v] Kroeber, A. L. Zuñi Kin and Clan, *Anthropological Papers, American Museum of Natural History*, vol. 18, 1917, p. 90.
- [49-v] Dorsey, J. O. Omaha Sociology, *Third Annual Report, Bureau of American Ethnology*, Washington, 1884, p. 254. Morgan, Lewis H. Systems, p. 335 f.
- [50-v] Kroeber, A. L. Zuñi Kin and Clan, p. 86 f.
- [51-v] Gifford, E. W. Miwok Moieties, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 12, no. 4, Berkeley, 1916, p. 187 f.

- [52-v] Cunow, H. Die Verwandtschafts-Organisationen der Australneger, Stuttgart, 1894, p. 127 f.
- [53-v] Rivers, W. H. R. Kinship, *Reports, Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, vol. 2, p. 98.
- [54-v] Sternberg, Leo. Турано-гановская система и народы Северо-Восточной Азии, *Труды, Международный конгресс американистов*, 18-я сессия, 1912, с. 319-333.
- [55-v] Rivers, W. H. R. On the Origin of the Classificatory System of Relationships, *Anthropological Essays presented to Edward Burnett Tylor*, pp. 309-323.
- [56-v] Rivers, W. H. R. The History of Melanesian Society, vol. I, p. 8 f.
- [57-v] Morgan, Lewis H. Systems, p. 247.
- [58-v] Gifford, E. W. Tübatülabal and Kawaiisu Kinship Terms, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 12, no. 6, Berkeley, 1917, p. 229.
- [59-v] Swanton, John R. Terms of Relationship in Timucua, *Holmes Anniversary Volume*, Washington, 1916, pp. 451-463.
- [60-v] Тайлор, Э. Б. Журнал Антропологического института, т. 18, 1889, с. 248.
- [61-v] Rivers, W. H. R. The History of Melanesian Society, vol. 2, p. 336.
- [62-v] Kroeber, A. L. Zuñi Kin and Clan, p. 72. Lowie, Robert H. Field Notes. Krause, A. Die Tlinkit Indianer, Ergebnisse einer Reise nach der Nord-westküste von Amerika und der Beringstrasse im Auftrage der Bremer Geographischen Gesellschaft, 1880-1881, Jena, 1885, p. 217.
- [63-v] Rivers, W. H. R. The History of Melanesian Society, vol. 2, p. 27.
- [64-v] Rivers, W. H. R. Kinship and Social Organization, pp. 49-52.
- [65-v] Tylor, E. B. Journal of the Anthropological Institute, vol. 18, 1889, p. 264.
- [66-v] Rivers, W. H. R. History of Melanesian Society, vol. 2, p. 122.
- [67-v] Gifford, E. W. Miwok Moieties, p. 190.
- [68-v] Junod, Henri A. The Life of a South African Tribe, vol. 1, pp. 247-250.
- [69-v] Michelson, Truman. Заметки о системе родства у пиеганов, *юбилейный том Холмса*, Вашингтон, 1916 г., стр. 320-333. Spier, Leslie, Blackfoot Relationship Terms, *American Anthropologist*, N. S. vol. 17, 1915, pp. 603-607.
-